Axel Honneth
La libertà negli altri

In continuità con la Scuola di Francoforte Axel Honneth, fra i più influenti pensatori contemporanei, pone al centro della propria ricerca il ruolo della critica come denuncia delle patologie sociali. Un percorso teorico che viene delineandosi a partire dal concetto hegeliano di «riconoscimento» fino all'idea di «libertà sociale», intesa come il valore che riunisce e fonda le condizioni individuali e collettive della giustizia sociale. Su ciascuno di questi temi l'autore apre suggestive piste di approfondimento, in cui i problemi della società contemporanea vengono affrontati dialogando con grandi classici come Rousseau, Hegel e Freud, con interlocutori contemporanei come Nancy Fraser o Michael Walzer, ma anche con le canzoni di Bob Dylan.

Axel Honneth insegna Filosofia sociale all'Università di Francoforte e alla Columbia University di New York, ed è direttore dell'Istituto per la Ricerche Sociali di Francoforte. Fra i suoi libri tradotti in Italia ricordiamo «Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica» (Codice, 2015) e «L'idea di socialismo» (Feltrinelli, 2016).

La libertà negli altri saggi di
Biblioteca Querriana
BC6654396
HQ-257951

€ 28.00

Cover design: Miguel Sal & C.

Società editrice il Mulino

Honneth La libertà negli altri

Collezior

CIVICA
610
D
28

Axel Honneth

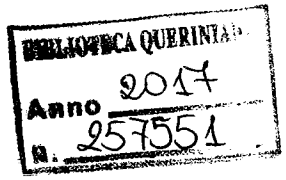
La libertà negli altri

Saggi di filosofia sociale

a cura di Barbara Carnevali

Il Mulino

Collezione di Testi e di Studi



ISBN 978-88-15-27081-8

Copyright © Axel Honneth 2000-2015. All rights reserved by and controlled through Suhrkamp Verlag, Berlin. Copyright © 2017 by Società editrice il Mulino, Bologna. Traduzione di Francesco Peri.

Tutti i diritti sono riservati. Nessuna parte di questa pubblicazione può essere fotocopiata, riprodotta, archiviata, memorizzata o trasmessa in qualsiasi forma o mezzo – elettronico, meccanico, reprografico, digitale – se non nei termini previsti dalla legge che tutela il Diritto d'Autore. Per altre informazioni si veda il sito **www.mulino.it/edizioni/fotocopie**

Redazione e produzione: Edimill srl - www.edimill.it

Indice

Introduzione. Miseria e grandezza del sociale, *di Barbara Carnevali* p. 7

Fonti 31

PARTE PRIMA: CRITICA

I. Patologie del sociale 37

II. Una critica ricostruttiva con riserva genealogica 85

PARTE SECONDA: RICONOSCIMENTO

III. Ridistribuzione o riconoscimento? 101

IV. Invisibilità 121

V. Hegel: dal desiderio al riconoscimento 141

VI. L'Io nel Noi 161

VII. Riconoscimento come ideologia 183

PARTE TERZA: LIBERTÀ

VIII. Autonomia decentrata 215

IX. Freud: riappropriarsi della libertà 231

X. La normatività della vita etica p. 257

XI. Tre, e non due concetti di libertà 273

Appendice. Bob Dylan e la sua epoca 299

Indice dei nomi 313

Introduzione

Miseria e grandezza del sociale

Prologo a Davos

La strada che porta a Francoforte passa per Davos, il villaggio sulle Alpi svizzere dove Thomas Mann ha ambientato la storia della *Montagna incantata*. E ci rimanda a una domenica della Belle Époque: nell'atrio del Berghof, mentre gli ospiti del sanatorio attendono la consegna della corrispondenza, Lodovico Settembrini si è lanciato in uno dei suoi sermoni pedagogici nel tentativo di distrarre Hans Castorp, ormai tanto innamorato di Madame Chauchat da aver perso il dominio di sé. Contro lo charme malsano della bella russa, l'umanista italiano celebra il programma di un'istituzione umanitaria, la Lega per l'organizzazione del progresso, impegnata nella compilazione collettiva di un'immensa enciclopedia intitolata *Sociologia della sofferenza*. L'opera aspira a sanare le miserie dell'umanità sulla base di due convinzioni: che il male possa essere affrontato e sconfitto attraverso il sapere («il vero, terribile nemico è quello che non conosciamo»[1]); e che le pene individuali siano per la maggior parte determinate socialmente («quasi tutte le sofferenze dell'individuo altro non sono che malattie dell'organismo sociale»[2]). Queste due intuizioni cir-

[1] Thomas Mann, *La montagna magica*, trad. italiana di Renata Colorni, a cura di Luca Crescenzi, Milano, Mondadori, 2014, cap. «Enciclopedia», p. 360. Malgrado la qualità eccezionale della nuova traduzione e le ragioni apportate a favore della correzione del titolo (la più importante: evitare il rischio di uno slittamento semantico dall'attivo al passivo), preferisco conservare quello della vecchia edizione di Ervino Pocar: traducendo *Zauber-* con «incantata» Pocar preservava delle preziose associazioni tra i motivi del romanzo e la coeva questione weberiana dell'*Entzauberung der Welt* che, legata al tema dell'*Aufklärung*, è nota in italiano come «disincanto del mondo».

[2] *Ibidem*, p. 361.

coscrivono il campo di una nuova disciplina che Settembrini, servendosi di una formula sorprendentemente simile a quello che diverrà un concetto fondamentale della teoria di Axel Honneth, definisce «patologia sociologica»:

> In circa venti volumi, il cui formato sarà quello di un vocabolario, essa esporrà e tratterà tutti i casi pensabili dell'umano soffrire, dai più personali e intimi ai grandi scontri tra i gruppi, dalle sofferenze generate dalle ostilità tra le classi sociali ai conflitti internazionali, in poche parole essa [...], prendendo la dignità e la felicità dell'uomo a fondamento, fornirà al genere umano stesso gli strumenti e le norme che, in ogni specifico caso, le parranno adeguate a rimuovere le cause della sofferenza[3].

Queste parole ricalcano brani della *Soziologie der Leiden* (1914), opera del sociologo e psicologo monacense Franz Müller-Lyer; ma Mann fa un uso delle citazioni che va ben oltre il pastiche, adottando lo stile del pensiero tedesco otto-novecentesco che sull'esempio della *Fenomenologia* hegeliana ama drammatizzare i conflitti spirituali in figure filosofiche, come la coscienza infelice, il cristianesimo, il risentimento. Nel sistema simbolico della *Montagna incantata* la nozione di «patologia sociologica», che stringe in un nesso causale il concetto di *società* e quello di *malattia*, il pathos, rappresenta infatti lo spirito dell'*Aufklärung*, la figura della ragione occidentale con il suo progetto umanistico di emancipazione; e per questo può essere brandita contro la minaccia oscurantista incarnata da quei personaggi – medici, psicanalisti, pazienti e ovviamente il gesuita Naphta, antagonista primario di Settembrini – che si schierano invece sul fronte «orientale». In questo brano, come in molti dei dialoghi e delle digressioni sul tema della malattia che costellano il romanzo, sono in gioco due interpretazioni opposte della sofferenza umana e dunque due antitetiche filosofie del male: la prima, associata da Mann all'Oriente e alla filosofia di Schopenhauer, imputa il patire a cause metafisiche irrazionali e superiori, di cui l'uomo è vittima e sulle quali non può esercitare alcun controllo; la seconda, figlia della civilizzazione umanistica e dei Lumi, lo riconduce alle sue origini storico-sociali, considerandolo come l'effetto di

[3] *Ibidem.*

una distorsione contingente dell'agire umano, comprensibile tramite la ragione e riformabile attraverso la prassi. In questa prospettiva la sofferenza è intesa come un fenomeno non metafisico ma antropologico-sociale, e la critica della società acquista una finalità terapeutica sul duplice piano della conoscenza teorica e dell'impegno politico.

Per coincidenza, cinque anni dopo la pubblicazione della *Montagna incantata*, nel 1929, ebbe luogo proprio a Davos lo scontro filosofico tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger in cui l'interpretazione di Kant metteva in gioco la stessa posta dei duelli immaginari Settembrini-Naphta: un bilancio epocale della ragione e della cultura umane, e del loro ruolo nel destino dell'Occidente. Sulla scia del dibattito Cassirer si dedicò nei saggi storici dei primi anni Trenta a un'operazione di salvataggio dei valori umanistici che contrastasse l'analitica esistenziale heideggeriana, e in questo contesto parlò, in un senso affine al discorso di Settembrini, di una vocazione dell'illuminismo alla «secolarizzazione della teodicea»[4]. La formula suggerisce che l'origine della sofferenza umana non vada interpretata ricorrendo a principi teologici come la dottrina del peccato originale o l'idea di provvidenza divina, ma sia da cercare nei meccanismi dell'ordine sociale, considerato nella sua interezza. Il Giobbe moderno non deve più alzare gli occhi verso il cielo e domandare a Dio il perché del suo dolore, ma deve rivolgersi alla realtà terrena e storica, interpellando sociologi, storici, filosofi della cultura e della politica. Gli esperti della società si arrogano le competenze in materia di giustizia e di morale che appartenevano un tempo ai teologi, e il mondo sociale si sostituisce a quello trascendente come orizzonte eziologico e terapeutico della sofferenza umana: se nel sociale è la causa del male («la colpa è della società» recita l'adagio che la cultura popolare ha ereditato da questa svolta moderna), sempre nel sociale si trova il farmaco capace di curare la patologia (e anche qui risuona una massima di ispirazione illuministica: «il rime-

[4] Ernst Cassirer, *La filosofia dell'illuminismo*, trad. it. Firenze, Sansoni, 2004, e Id., *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, in Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, a cura di Barbara Carnevali, Milano, Mondadori, 2002, pp. V-CII. Entrambi i saggi sono del 1932. Sul confronto di Davos, Peter E. Gordon, *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2010 (riferimenti alla *Montagna incantata* alle pp. 87-90).

dio è nel male»)[5]. È stata questa, aggiunge infine Cassirer, la grande rivoluzione filosofica di Jean-Jacques Rousseau, quando con il *Discorso sulle origini e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* ha mostrato che la causa dell'ingiustizia sociale non sia da cercare nella trascendenza, nei disegni di Dio o in una presunta perversione della natura umana avvenuta prima della storia e fuori da essa, ma si annidi *dentro* la storia, nel cuore del processo di civilizzazione. C'è un nuovo soggetto collettivo di «imputazione» del male; non l'individuo singolo, ma l'intera società umana:

> Questa è la soluzione data da Rousseau al problema della teodicea e con questa soluzione egli ha di fatto posto tale problema su un terreno interamente nuovo. Egli lo ha portato fuori della metafisica ma lo ha trasferito al centro dell'etica e della politica. In tal modo egli ha dato un impulso che agisce ancora oggi con forza non diminuita. Tutte le lotte sociali del presente vengono ancora oggi mosse e sostenute da questo impulso originario. Esse si radicano nella coscienza della *responsabilità* della società, che Rousseau per primo ha posseduto e che ha trapiantato in tutte le epoche successive[6].

Siamo ormai vicinissimi al pensiero di Honneth: il saggio-manifesto che apre questo volume, intitolato *Patologie del sociale*, definisce il *Discorso sulla disuguaglianza* di Rousseau come il momento inaugurale della filosofia sociale moderna fondata su questa nuova concezione della responsabilità storica e della prassi umana. Ma non possiamo affrontarlo senza ricordare l'ultima tappa del percorso verso Francoforte costituita dall'esilio americano degli intellettuali tedeschi sfuggiti al nazismo: se non tenessimo conto dell'estrema figura del negativo condensata nella «colpa» della Shoah, che annichilì ogni fiducia illuministica, il sistema di valori implicito nel concetto di patologia sociale non risulterebbe pienamente comprensibile. L'esperienza degli eventi tragici del

[5] Su quest'altro principio caratteristico della cultura illuministica, Jean Starobinski, *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei Lumi*, trad. it. Torino, Einaudi, 1990. Sulla teodicea dei Lumi si vedano anche Bronislaw Baczko, *Giobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male*, trad. it. Roma, manifestolibri, 2000; Odo Marquard, *Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien*, Stuttgart, Reclam, 1981, cap. III; Id., *Apologia del caso*, trad. it. Bologna, Il Mulino, 1994.

[6] Cassirer, *Il problema Jean-Jacques Rousseau*, cit., p. XLVII.

XX secolo rese impensabile per i rappresentanti della prima generazione della Scuola di Francoforte sottoscrivere l'ottimismo umanistico di Cassirer, e spinse Adorno e Horkheimer a lanciare la denuncia catastrofica della *Dialettica dell'illuminismo*: un libro che, con la sua pessimistica filosofia della storia governata dalle potenze trascendenti della ragione e del mito, ripropone un approccio metafisico alla questione del male. Questa sconfessione dell'*Aufklärung* e della sua concezione della responsabilità storica restò salda anche nel periodo del rimpatrio in Germania, quando i francofortesi adottarono una forma di resistenza intellettuale che pure recuperava alcuni valori della civiltà umanistico-borghese, come l'integrità della vita e l'autonomia del singolo. Nell'ultima riflessione di Horkheimer, *La teoria critica ieri e oggi* del 1969, leggiamo:

> Vi sono due dottrine religiose che sono decisive per la teoria critica attuale, sebbene in una forma modificata. La prima è la dottrina che un grande filosofo non credente [Arthur Schopenhauer] ha chiamato l'intuizione più profonda di tutti i tempi: la dottrina del peccato originale. Se riusciamo a essere felici, ogni istante di tale felicità è pagato con la sofferenza di innumerevoli altri esseri, animali o uomini [...]. Noi tutti dobbiamo unire l'afflizione alla gioia e alla nostra felicità; dobbiamo avere la consapevolezza di partecipare a una colpa[7].

Riscattando l'idea del peccato originale Horkheimer rinnegava lo spirito della secolarizzazione della teodicea per fare propria una visione della colpa e della sofferenza – non solo umana ma addirittura universale – che torna a collocarsi polemicamente su quel fronte anti-illuministico del pensiero associato anche da Mann alla filosofia di Schopenhauer. Spettava alle generazioni successive dei filosofi francofortesi provare a ritessere un legame tra il compito della teoria critica e l'eredità dei Lumi.

[7] Max Horkheimer, *La teoria critica ieri e oggi*, in Adorno, Fromm, Horkheimer, Löwenthal, Marcuse, Pollock, *La Scuola di Francoforte. La storia e i testi*, a cura di Enrico Donaggio, Torino, Einaudi, 2005, p. 377. Si tratta della registrazione di due conferenze tenute nel settembre del 1969 alla Fondazione Cini di Venezia. La seconda dottrina che Horkheimer recupera dalla teologia è quella dell'irrappresentabilità di Dio, il bene assoluto.

La critica delle patologie sociali: una nuova figura della dialettica dell'illuminismo

La filosofia sociale, nella concezione di Honneth – che nel 2001 ha assunto la direzione dell'Istituto per le ricerche sociali, la «casa» della Scuola di Francoforte – si presenta come l'erede, legittima seppure con beneficio d'inventario, di quella che Horkheimer aveva battezzato «teoria critica» per distinguerla dalla «teoria tradizionale»[8]. Dell'idea di critica della prima generazione francofortese Honneth recupera la natura riflessiva e la finalità emancipativa (la teoria critica deve essere cosciente delle proprie determinazioni sociali e materiali, e tendere alla contestazione dello status quo), mentre rifiuta con nettezza la polemica antirazionalistica che animava la *Dialettica dell'illuminismo*. Alla base del nuovo progetto di filosofia sociale c'è infatti una nuova e positiva immagine dell'*Aufklärung* che, rilanciando la questione normativa, riapre il processo dialettico della ragione chiusosi, secondo Adorno e Horkheimer, con il definitivo rovesciamento della ragione in mito e la sua trasformazione in mezzo non di emancipazione e libertà ma di asservimento e potere.

Da questo punto di vista Honneth prosegue la svolta inaugurata da Habermas e la cosiddetta «seconda generazione» francofortese[9]. La nuova linea di ricerca può essere definita neo-illuministica per più motivi: perché redime la ragione,

[8] Sul concetto di teoria critica, e in particolare sull'idea di «critica come professione», si veda il saggio introduttivo di Enrico Donaggio a *La Scuola di Francoforte*, cit., pp. IX-XLVIII. La bibliografia sulla storia dell'Istituto è ricca. Mi limito a rimandare alla grande sintesi di Rolf Wiggershaus, *La Scuola di Francoforte. Storia, sviluppo teorico, significato politico*, trad. it. Torino, Bollati Boringhieri, 1992; al classico di Martin Jay, *L'immaginazione dialettica. Storia della Scuola di Francoforte e dell'Istituto per le ricerche sociali 1923-1950*, trad. it. Torino, Einaudi, 1979; e a *The Cambridge Companion to Critical Theory*, a cura di Fred Rush, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

[9] Si veda Joel Anderson, *Situating Axel Honneth in the Frankfurt School tradition*, in *Axel Honneth. Critical Essays. With a Reply by Axel Honneth*, a cura di Danielle Petherbridge, Leiden, Brill, 2011, pp. 31-57. Un'ottima introduzione al pensiero di Honneth in Christopher F. Zurn, *Axel Honneth. A Critical Theory of the Social*, Cambridge, Polity Press, 2015, e un'interpretazione analitica e critica in Jean-Philippe Deranty, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's Social Philosophy*, Leiden, Brill, 2009. In italiano, Eleonora Piromalli, *Axel Honneth. Giustizia sociale come riconoscimento*, Milano, Mimesis, 2012.

rifiutando il suo appiattimento a facoltà soggettiva strumentale e rivalutando la sua capacità «oggettiva» di produrre norme e di mirare a fini; perché recupera un'idea di progresso, per quanto mitigata e corretta alla luce delle esperienze storiche del XX secolo; perché, contro la propensione di Adorno e Horkheimer a pensare le relazioni tra esseri umani sulla falsariga del dominio sulla natura, ossia come rapporti reificanti di sfruttamento, ristabilisce l'autonomia e la legittimità del sociale[10]. L'opportunità di rifondare gli ideali emancipativi è offerta dalle risorse normative contenute in potenza nella società stessa, nella misura in cui i processi distorti che sono responsabili delle patologie – dovute essenzialmente alla progressiva colonizzazione del mondo della vita da parte del capitalismo – possono essere raddrizzati in modo che tornino a produrre validità e intesa: un gesto alieno alla prima generazione francofortese, che nella sua ricerca di una via di fuga dall'impasse della ragione si era rivolta proprio a quelle sfere che si situano al di qua e al di là del sociale, come Dio (il Totalmente Altro irrappresentabile), la Natura (cui tende lo slancio estetico della *mimesis* adorniana), o ancora l'individuo (inteso alla maniera di Kierkegaard come valore irriducibile alla società).

Il punto su cui Honneth segna un primo scarto rispetto ad Habermas è il modo in cui caratterizza le esperienze sociali cariche di potenziale normativo: comunicative per Habermas, più accentuatamente pratiche per Honneth, che non solo rivaluta insieme al ruolo della ragione quello degli affetti (capaci di generare accordo e solidarietà, come l'amore, il rispetto, la stima, la simpatia, l'empatia, o di umiliare la dignità delle persone, come il disprezzo)[11], ma marca una distanza ulteriore riaffiancando alle più classiche questioni di giustizia la questione etica della felicità, dell'esistenza riuscita. Dove Habermas resta kantiano chiamando la filosofia a occuparsi solo dei problemi che vertono sulla giustizia sociale, anteponendo dunque il giusto al bene, Honneth intreccia la preoccupazione morale

[10] Si veda Axel Honneth, *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, trad. it. Bari, Dedalo, 2002.

[11] Si veda Axel Honneth, *Lotta per il riconoscimento. Proposte per un'etica del conflitto*, trad. it. Milano, Il Saggiatore, 2002; Id., *Riconoscimento e disprezzo. Sui fondamenti di un'etica post-tradizionale*, trad. it. Soveria Mannelli, Rubbettino, 1993.

di Kant con quella etica di Rousseau e di Hegel, attribuendo alla filosofia sociale il compito di interrogarsi anche sulle condizioni dell'autorealizzazione umana, su ciò che rende possibile definire «buona» una vita[12].

Per comprendere questa mossa bisogna ripartire dall'immaginario clinico che fa da sfondo al concetto di patologia sociale. La società, secondo Honneth, è un corpo malato che si potrebbe sanare con la giusta diagnosi e le giuste terapie, mentre il compito del filosofo-critico è quello di un medico alle prese con un arduo problema metodologico: per individuare una patologia in un organismo serve un'idea preventiva di salute; non si può diagnosticare una malattia senza presupporre il funzionamento sano, normale del corpo in questione. Questo principio della pratica medica, già problematico quando si passa dall'idea di salute corporea a quella di salute mentale, diventa estremamente incerto nel momento in cui la coppia patologia-fisiologia viene esportata nell'ambito della società per giudicare delle sue pratiche e istituzioni: in che cosa consisterebbe infatti lo stato di «salute» di una forma sociale? Come è possibile determinarlo tenendo conto non solo dell'evidente relatività dei valori culturali ma della diffidenza che Foucault ci ha insegnato a nutrire nei confronti di chiunque pretenda di definire standard di normalità sociale? Inoltre, sempre ammettendo che questo criterio diagnostico esista e possa essere applicato senza aporie, va chiarito per quale via il critico sociale possa farlo proprio, e con quale approccio riesca a fondarlo e giustificarlo.

La specificità della posizione di Honneth si comprende situandola nello scacchiere del dibattito contemporaneo. Nel secondo saggio di questo volume, che riprende la questione della critica a distanza di qualche anno dalle *Patologie del sociale*, egli sviluppa la famosa distinzione di Michael Walzer tra critica profetica, inventiva ed ermeneutica – le prime due definite anche «esterne», la terza «interna»[13] – per iscriversi

[12] Si vedano *Patologie del sociale* (cap. I) e *La normatività della vita etica* (cap. X).

[13] Si veda Michael Walzer, *Politica e profezia*, trad. it. Roma, Edizioni Lavoro, 1998. La critica profetica procede per rivelazione (il critico sociale ha accesso immediato a una sfera ideale di valori di cui si fa il vate all'interno del mondo corrotto); la critica inventiva, che Honneth ribattezza «costruttiva», crea i suoi principi in modo architettonico e se ne serve per criticare la realtà effettuale (come nella prima forma i criteri sono validi in ogni tempo e in ogni luogo, ma invece di esser rivelati da Dio o attinti nell'empireo vengono istituiti dagli uomini); la critica che Walzer definisce ermeneutica, e che Honneth corregge in «ricostruttiva», procede in modo immanente, attingendo il criterio dalla tradizione da giudicare (la forma di vita viene dunque valutata sulla base degli ideali che essa stessa ha prodotto nel corso della sua storia).

nella terza famiglia: il metodo immanente ha il pregio di non ricorrere a criteri normativi che potrebbero essere recepiti come paternalistici o estranei da parte dei soggetti sociali interessati perché si fonda su intuizioni familiari, valori e ideali che già fanno parte della loro cultura. Più che un profeta o un architetto, il critico è qui un mediatore ermeneutico che asseconda e favorisce il processo di autointerpretazione e autocritica del suo paziente. Ora, credo di non forzare il pensiero di Honneth affermando che la sua idea di critica immanente consista in un'originale traduzione in chiave sociale del modello terapeutico dell'analisi freudiana, in cui il filosofo si confronta con le patologie della società come lo psicanalista con le nevrosi e le psicosi dei suoi pazienti. In entrambi i casi il soggetto malato resta protagonista della terapia, mentre il terapeuta si limita a guidarlo nel processo autoriflessivo, ponendo le domande giuste senza suggerire risposte in modo da non imporre una lettura esterna dei fenomeni. Il critico interno aiuta il soggetto a comprendersi, a fare chiarezza sui propri fini, a sciogliere i nodi che stringono il suo volere, e dunque a «riappropriarsi della sua libertà»[14]. L'enfasi posta sulla «ricostruzione», ovvero

[14] Si vedano *Autonomia decentrata* (cap. VIII) e *Freud: riappropriarsi della libertà* (cap. IX). Quello di Honneth è un Freud profondamente hegeliano, secondo cui il soggetto ha un'innata vocazione alla libertà e si relaziona a se stesso in modo riflessivo tramite il lavoro della memoria. Il modello freudiano corregge tuttavia quello hegeliano nella misura in cui opacizza la trasparenza della coscienza e «decentra» l'autonomia soggettiva. Sul ruolo di Freud nella tradizione della teoria critica e nel pensiero di Honneth si vedano i lavori di Joel Whitebook, *The Marriage of Marx and Freud. Critical Theory and Psychoanalysis*, in *The Cambridge Companion to Critical Theory*, cit., pp. 74-102; *Omnipotence or Fusion? A Conversation between Axel Honneth and Joel Whitebook*, in «Constellations», 23, n. 2, 2016, pp. 170-179. Whitebook rimprovera a Honneth di neutralizzare una delle idee centrali di Freud, ossia la concezione dell'individuo come essere egoista e antisociale, e di edulcorare gli aspetti più pessimistici della psicanalisi freudiana attraverso la tradizione delle relazioni oggettuali. Le teorie di Winnicott sono infatti alla base della filosofia del riconoscimento, e ispirano in particolare la riflessione honnethiana sull'amore e sul ruolo positivo dei gruppi (si veda *L'Io nel Noi*, cap. VI).

sul momento narrativo di rimemorazione e scrutinio del passato che Honneth definisce anche «volgersi all'indietro», sembra provare la pertinenza dell'analogia. Che però non spiega una differenza cruciale: mentre il paziente si rivolge intenzionalmente all'analista per essere aiutato a guarire, è il critico sociale ad assumere di propria iniziativa il ruolo del diagnosta che mette la società sotto esame. Il suo gesto potrebbe essere non gradito o non richiesto, e rivelarsi proprio come quell'atteggiamento da padre condiscendente o da grillo parlante che la critica interna intendeva oltrepassare. Il concetto di patologia sociale lascia dunque aperta una serie di questioni che Honneth non affronta compiutamente in questo volume ma che vanno evocate in vista di un bilancio della sua proposta teorica, anche perché su di esse si concentra attualmente il dibattito sulla critica sociale[15]. Resta da spiegare, ad esempio, come si articoli concretamente il rapporto tra il filosofo terapeuta e la società «paziente» che non potendo recarsi nello studio dell'analista, dal momento che manca dell'intenzionalità e dell'*agency* di un individuo, deve affidare le informazioni sulle proprie sofferenze e rivendicazioni normative a istanze di rappresentazione e mediazione. Nella teoria di Honneth questo ruolo di rappresentanza è svolto dalle scienze sociali – sociologia, psicologia e storia (non dunque etnologia e antropologia culturale, per la ragione probabile che il confronto con altre culture oltrepasserebbe i confini del modello internalista): le loro indagini fanno da antidoto alla tentazione speculativa sempre latente nel paradigma hegeliano, offrendo un resoconto delle trasformazioni sociali in atto e imponendo al critico di fondare le sue diagnosi non su intuizioni personali ma su ricostruzioni empiriche. Le scienze sociali sono dunque il medium imprescindibile dell'autoriflessione cognitiva della

[15] È la filosofia pragmatista a offrire un approccio più democratico: essa esautora il critico sociale dal ruolo paternalistico di dover mostrare ai soggetti sociali che non sanno quello che fanno, vittime inconsapevoli di un sistema di dominio che si riproduce tramite il loro agire. Non è un caso che le proposte teoriche più recenti si rifacciano a questa tradizione di pensiero che, agli antipodi dell'elitismo di un Adorno, rifonda la critica dal basso, concependola come una pratica veicolata dagli attori sociali. Si vedano Luc Boltanski, *Della critica. Compendio di sociologia dell'emancipazione*, trad. it. Torino, Rosenberg & Sellier, 2014; Rahel Jaeggi, *Kritik der Lebensformen*, Berlin, Suhrkamp, 2014; Ead., *Per una critica immanente delle forme di vita*, in *Forme di vita e capitalismo*, a cura di Marco Solinas, Torino, Rosenberg & Sellier, 2016, pp. 119-140.

società. L'inestimabile insegnamento che l'Istituto di Francoforte ha trasmesso alla filosofia sociale contemporanea consiste proprio nella capacità di coordinare le diverse discipline stabilendo un dialogo fecondo tra conoscenza teorica e conoscenza empirica: sviluppando ulteriormente la metafora clinica si potrebbe dire che, nella concezione honnethiana, gli scienziati sociali hanno il ruolo dei medici specialisti, mentre al filosofo, come al generalista, spetta il compito di interpellarli e poi di rielaborare insieme a loro una diagnosi generale compiuta[16]. Altrettanto importante è il ruolo dei movimenti sociali cui la nuova teoria critica riconosce un duplice compito: rappresentare le proteste e le rivendicazioni di indignati, sofferenti, esclusi, e incarnare la spinta del progresso storico. La storia, secondo Honneth, non si evolve per spinta teleologica propria ma avanza attraverso le lotte concrete dei gruppi sociali. Questo motivo più marxiano che hegeliano, centrale a partire dal titolo del primo capolavoro *Lotta per il riconoscimento* (1992), sembra però essersi affievolito nel tempo: nei saggi che fanno riferimento al *Diritto della libertà* (2011) il vero attore del processo storico è lo spirito oggettivo incorporato nelle istituzioni e nei costumi, mentre, mascherata sotto il concetto di razionalizzazione, ricompare una forma di filosofia della storia svincolata dal conflitto sociale[17].

Parallelamente a questa evoluzione, anche l'idea di critica difesa da Honneth ha subìto nel tempo una significativa inflessione. In una prima fase il suo modello normativo si è infatti orientato in senso più universalistico, proponendosi di risalire a un'etica formale poggiante su un concetto a sua volta formale e debole di antropologia filosofica. Oltre a denunciare le forme di alienazione, quei fenomeni sociali negativi che ostacolano la libera autorealizzazione umana, il critico deve provare a definire le condizioni trascendentali che favoriscono un'esistenza riuscita: queste precondizioni

[16] Honneth ha dimostrato la ricchezza di questo metodo nelle parti ricostruttive della sua grande opera sistematica, *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, trad. it. Torino, Codice, 2015. Una concezione del rapporto tra filosofia e scienze sociali per molti versi paragonabile alla sua in Bruno Karsenti, *D'une philosophie à l'autre. Les sciences sociales et la politique des modernes*, Paris, Gallimard, 2013, cap. I.

[17] Si veda Honneth, *Lotta per il riconoscimento*, cit.; Id., *Il diritto della libertà*, cit. Si vedano *Una critica ricostruttiva con riserva genealogica* (cap. II) e *La normatività della vita etica* (cap. X).

non dicono nulla dei fini concreti che può assumere una forma di vita, né pretendono di offrire una definizione univoca di natura umana, ma sono indispensabili per favorire lo sviluppo dell'autonomia necessaria a determinare i suddetti fini. Questo criterio etico trascendentale trova espressione nel concetto di riconoscimento, che indica quell'ideale condizione intersoggettiva che permette al singolo di acquisire le capacità di base – fiducia in se stesso, rispetto e stima di sé – indispensabili per autodeterminarsi in modo libero[18]. Discutendo i meriti di questo approccio etico-antropologico rispetto all'alternativa contestuale, Honneth commentava che una strategia di fondazione storicamente relativa rischierebbe di mettere a repentaglio l'ambizione più classica della filosofia sociale, quella di «emettere valutazioni in grado di trascendere il contesto»[19]. Negli scritti successivi, tuttavia, questa ambizione si è spenta a favore di un localismo sempre più spiccato, mentre ha assunto maggiore rilievo la dimensione storica e soprattutto «oggettiva» degli ideali morali, che la critica sociale si propone di recuperare esplicitando le norme dal tessuto di pratiche e istituzioni concrete in cui sono materialmente incarnate. In questa prospettiva, il concetto di riconoscimento viene assorbito da quello di eticità: non aspira più a fornire una grammatica esportabile ad altre culture, ma si inserisce in un progetto storico di «ricostruzione» dell'eticità democratica occidentale ispirato alla filosofia hegeliana del diritto. Così, nei saggi che fanno capo alla sintesi del *Diritto della libertà* il concetto di *Anerkennung* non designa più un'etica formale universalistica ma la specifica condizione della *Sittlichkeit* occidentale che permette – solo ai soggetti moderni, e soltanto all'interno di istituzioni moderne – di concepirsi come autori e al tempo stesso destinatari dell'interazione morale. Spetta al filosofo critico ricostruire e rilegittimare questo sistema di pratiche normative riportandole alle loro origini ideali e favorendone la piena realizzazione, ancora impedita da ostacoli e contraddizioni.

[18] Si veda *Patologie del sociale* (cap. I). Questo primo modello presenta affinità con la teoria neoaristotelica di Martha Nussbaum (il cosiddetto *capability approach* elaborato in collaborazione con Amartya Sen), e soprattutto con l'antropologia filosofica di Charles Taylor.

[19] Si veda *infra*, p. 84.

Con la formula «critica ricostruttiva con riserva genealogica» Honneth chiude dunque il bilancio dell'eredità della Scuola di Francoforte[20], identificando il compito della teoria critica con l'idea di «ricostruzione»: sono i costumi concreti in cui già viviamo a fornirci gli standard sulla base dei quali valutare le nostre forme di vita. Il rischio di teleologismo, ancora forte nel modello idealistico, viene corretto da quella che Honneth chiama la «riserva genealogica» nietzschiana e foucaultiana: il critico deve tenere presente come tra un ideale e la sua realizzazione esista sempre uno iato, la possibilità di una deriva, e come anche i valori all'apparenza più nobili possano prestarsi al dominio e allo sfruttamento. La riserva è una sorta di principio di precauzione introiettato nel progetto illuministico, che però, a differenza dell'uso che della genealogia faceva Nietzsche, non delegittima la competenza normativa della ragione: la critica non si riduce a un'operazione decostruttiva, alla demistificazione di rapporti di forza travestiti da norme, perché la sua facoltà di tendere verso obbiettivi ideali viene formalmente salvaguardata. Allo stesso tempo, però, Honneth sembra smorzare molto l'impulso di emancipazione, ammettendo di fatto l'impossibilità, tanto per il pensiero quanto per la prassi, di produrre il radicalmente nuovo. La critica che si concepisce come una ricostruzione del passato non può che attingere i suoi metri di giudizio dalla realtà esistente. Questi ideali, certo, possono venire rettificati, vivificati alle fonti, riattualizzati. Resta il rischio, tuttavia, che il principio della critica interna si chiuda in un asfittico procedimento circolare: l'impressione è che a dominare sia pur sempre la legge inesorabile della realtà (per quanto intesa nel senso della sinistra hegeliana, come un processo razionale, positivo e soprattutto dialetticamente aperto), e che insieme alla presunzione trascendente della critica profetica e della critica costruttiva si spengano anche quegli slanci utopici che, in reazione all'inaccettabilità del reale, avevano ispirato l'«immaginazione dialettica» della prima teoria critica.

[20] Si veda anche Axel Honneth, *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, a cura di Antonio Carnevale, Lecce, Pensa MultiMedia, 2012.

Il paradiso sono gli altri: dal riconoscimento alla libertà sociale

La concezione illuministica della teodicea su cui poggia il concetto di patologia sociale presuppone una teoria della secolarizzazione: l'innovazione dei moderni è stata quella di affrontare la questione del dolore e della felicità trasferendo al sociale una serie di competenze che la teologia cristiana attribuiva alla figura di Dio, e di sobbarcarsi, in particolare, le ipoteche salvifiche della religione[21]. Ora, alla luce di questo processo di sacralizzazione o divinizzazione del sociale, che percorrendo all'inverso la traiettoria dell'alienazione religiosa di Feuerbach attraversa il pensiero di molti autori moderni come Hegel o Durkheim, è facile intuire perché la questione del riconoscimento sia diventata il fulcro non solo della filosofia di Honneth ma di molte teorie sociali moderne. Una delle principali prerogative del Dio cristiano è infatti quella del *giudizio*, lo straordinario potere di sancire il valore dell'esistenza degli esseri umani e di destinarli alla salvezza o alla dannazione. Questo motivo teologico, che la filosofia moderna ha recepito soprattutto attraverso la dottrina agostiniana della giustificazione e dell'amor proprio, ha un equivalente secolare in quelle teorie che, ragionando su un piano di immanenza storica, fanno dipendere l'individuo dal giudizio sociale e attribuiscono il potere di riconoscere, ossia di decidere l'importanza delle persone e di conferire un senso alla loro esistenza, alla figura dell'Altro (l'uso della maiuscola in molti autori novecenteschi non fa che sottolineare la matrice teologica del problema). Pierre Bourdieu ha giustamente insistito su questo aspetto in un capitolo delle *Meditazioni pascaliane* in cui non esita a definire la questione del riconoscimento come l'equivalente sociale del problema teologico della giustificazione:

[21] Sulla nozione di «ipoteca» in rapporto alla secolarizzazione moderna e all'istanza autoaffermativa moderna (la *Selbstbehauptung*), di cui gli ideali umanistici e illuministici possono essere considerati uno sviluppo, mi appoggio a Hans Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, trad. it. Genova, Marietti, 1992. Secondo Blumenberg, la secolarizzazione non consiste nella trasmissione, tra medioevo e modernità, di dottrine dal contenuto identico, bensì nell'ipoteca di problemi di senso che l'epoca al tramonto ha imposto alla successiva.

> Il problema della *legittimità* di un'esistenza, del diritto di un individuo a *sentirsi giustificato a esistere come egli esiste*. Problema indissolubilmente escatologico e sociologico. [...] Ora, se Dio è morto, a chi chiedere una simile giustificazione? A chi, se non al giudizio degli altri, principio fondamentale d'incertezza e d'insicurezza, ma anche, senza contraddizione, di certezza, di assicurazione, di consacrazione?[22]

Con parole simili anche René Girard ha sostenuto che l'investimento della modernità nelle relazioni intersoggettive è direttamente proporzionale al grado di secolarizzazione dell'esperienza storica: «A mano a mano che il cielo si spopola, il sacro rifluisce sulla terra»; e quando «Dio è morto, tocca all'uomo prendere il suo posto»: «la negazione di Dio non sopprime la trascendenza ma la fa deviare dall'al di là all'al di qua»[23]. Una delle testimonianze più emblematiche di questa trascendenza deviata si trova nell'opera di Rousseau, il primo filosofo moderno ad aver edificato un'intera teoria sociale sulla questione del riconoscimento che rappresenta nel suo pensiero il dispositivo teorico della teodicea moderna, la «sociodicea»: origine storica del male (gli esseri umani si pervertono nel momento in cui, durante le prime esperienze di socializzazione, cominciano a inseguire lo sguardo dell'altro), l'amor proprio è allo stesso tempo veicolo di redenzione, farmaco del rimedio nel male (la ricerca del rispetto e della stima altrui servirà nell'*Emilio* e nel *Contratto sociale* a riformare l'uomo nuovo)[24]. Soprattutto, il riconoscimento è l'esperienza

[22] Pierre Bourdieu, *Meditazioni pascaliane*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 1998, p. 249. Sul rapporto tra teoria mimetica e teoria del riconoscimento, e tra Girard e Bourdieu, si vedano il saggio di Christian Lazzeri e il mio contributo in «Tropos», numero speciale *Mimesis e Anerkennung*, a cura di Emanuele Antonelli, VI, 1, 2013, pp. 43-63 e 65-77.

[23] René Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, trad. it. Milano, Bompiani, 1981, pp. 56, 52 e 54.

[24] Sul riconoscimento in Rousseau, Barbara Carnevali, *Romantisme et reconnaissance. Figures de la conscience chez Rousseau*, Genève, Droz, 2012 (ed. or. Bologna, Il Mulino, 2004); Frederick Neuhouser, *Rousseau's Theodicy of Self-Love. Evil, Rationality, and the Drive for Recognition*, Oxford, Oxford University Press, 2008. La mia interpretazione di Rousseau enfatizza soprattutto la concezione tragica dell'*amour-propre*, il suo legame con la teologia agostiniana, il suo conflitto con l'esigenza di autenticità, che dà luogo a una tensione insolubile tra libertà individuale e vita comunitaria; mentre quella di Neuhouser tende in direzione di Kant e dell'idealismo tedesco, sottolineando del bisogno di riconoscimento il ruolo positivo, normativo e propedeutico all'unione sociale. Questa seconda lettura può

tramite cui, come nella conturbante scena escatologica che apre le *Confessioni*, il soggetto moderno vive il dramma della giustificazione, invocando il giudizio altrui come il responso divino che solo può decretare il suo valore:

> Suoni pure, quando vorrà, la tromba del giudizio finale: io mi presenterò al giudice supremo con questo libro fra le mani. [...] Essere eterno, raduna intorno a me l'innumerevole turba dei miei simili; ascoltino le mie confessioni, piangano sulle mie bassezze, arrossiscano per le mie miserie. Ciascuno di essi, con la stessa sincerità, scopra a sua volta il suo cuore ai piedi del tuo trono; e poi uno solo ti dica, se ne ha il coraggio: «Io fui migliore di quell'uomo»[25].

Honneth è apparentemente estraneo al discorso sulla secolarizzazione, lontano dalle sue preoccupazioni sociologiche e dal suo stile post-metafisico di pensiero. Ma se riletta nella chiave delle nozioni di trascendenza deviata e di ipoteca salvifica, la sua teoria acquista un significato particolare. Proprio perché ragiona in una prospettiva di totale immanenza, essa tende ad assolutizzare il sociale, a divinizzarlo al punto che la si potrebbe riassumere nella formula folgorante con cui Girard cristallizza il progetto umanistico della modernità: «gli uomini saranno dèi gli uni per gli altri»[26]. La convinzione di Honneth, che orienta tutta la sua parabola filosofica e che sembra addirittura essersi irrobustita con il tempo, è che il paradiso dei moderni si trovi in terra, nel mondo della fratellanza e della bella eticità. La vita buona, quella fisiologica condizione di salute che il filosofo critico vorrebbe ripristinare, fiorisce

inserirsi coerentemente nel sistema di Honneth, che infatti l'ha ripresa nei suoi lavori recenti correggendo la genealogia di *Lotta per il riconoscimento*, in cui il contributo di Rousseau non figurava: Axel Honneth, *Le ambivalenze del riconoscimento. L'eredità socio-filosofica di Jean-Jacques Rousseau*, trad. it. in «Storia del pensiero politico», 1, 2013, pp. 11-34.

[25] Jean-Jacques Rousseau, *Le confessioni*, trad. it. in *Scritti autobiografici*, a cura di Lionello Sozzi, Torino, Einaudi-Gallimard, 1997, p. 4. A prima vista, sembra che sia Dio a presiedere il tribunale immaginario; in realtà, la figura onniveggente ha solo il compito di garantire la sincerità della confessione individuale e della sua comunicazione intersoggettiva: i veri destinatari della richiesta di riconoscimento, i veri giudici, sono gli altri esseri umani.

[26] Girard, *Menzogna romantica e verità romanzesca*, cit., pp. 49 e 56. Girard significativamente aggiunge, suggerendo il tema dell'ambivalenza che riprenderò alla fine dell'introduzione: «Credono di annunciare il paradiso, ma è dell'inferno che ci parlano».

liberamente nell'abbraccio delle relazioni sociali, quando ogni individuo gode dell'amore, del rispetto e della stima dei suoi simili, nell'unione e nella solidarietà con gli altri.

Per comprendere la portata di questa tesi, va subito notato come Honneth, a differenza di tutti gli autori che hanno problematizzato la questione del riconoscimento dentro il paradigma della filosofia del soggetto, non parta dall'analisi dei moventi individuali, ma dall'idea di *relazione*, fondamento del modello intersoggettivo di Habermas e di Mead: il primum non è il cosiddetto bisogno di riconoscimento, il kojéviano desiderio di desiderio con cui il singolo essere umano si apre all'altro ricercandone l'approvazione e la stima, ma un meccanismo interattivo fondato sulla reciprocità di ruoli e sul nesso tra doveri e aspettative[27]. Honneth attribuisce la scoperta di questo dispositivo filosofico a Fichte, con la dottrina del diritto naturale, e allo Hegel di Jena, e lo mostra esemplarmente all'opera in due diverse esperienze intersoggettive: il diritto (nel riconoscimento giuridico i soggetti vengono incoraggiati, a un tempo, a fare uso della propria autonomia e ad autolimitarsi, accettandosi rispettivamente come individui liberi) e l'amore romantico (concepito come un delicato equilibrio tra autonomia e dipendenza fondato sulla collaborazione solidale in vista di fini comuni)[28]. L'esempio dell'amore romantico è un ottimo banco di prova per mostrare come la teoria di Honneth rompa con il senso comune: dove il pensiero soggettivistico vede due individui che, per stare insieme, devono sacrificare parte della loro libertà, la teoria del riconoscimento vede un rapporto reciproco, un «Noi»

[27] Questo approccio è prevalso nella filosofia moderna da Hobbes a Rousseau, e sarebbe poi stato scalzato dalla svolta intersoggettiva degli idealisti tedeschi. Nella prima fase, Honneth si è rifatto soprattutto agli scritti hegeliani di Jena, nella seconda alla *Filosofia del diritto*. Sulla sua interpretazione della *Fenomenologia* – la cui dottrina del rapporto tra autocoscienza e riconoscimento viene spesso piegata in senso soggettivistico, come in Kojève – si veda *Hegel: dal desiderio al riconoscimento* (cap. V). Si veda anche Axel Honneth, *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Roma, manifestolibri, 2003.

[28] Sulla scorta di Winnicott, Honneth individua questa forma di interazione sociale anche nel rapporto tra madre e figlio: l'amore è la relazione che si instaura quando, spezzatasi la simbiosi della condizione uterina e postnatale, i due soggetti cominciano a riconoscersi reciprocamente autonomi, e il bambino, sapendo di poter contare su un affetto e una cura che non vengono a mancare nemmeno quando la madre è fisicamente assente, diventa progressivamente più libero grazie al legame.

che rappresenta una persona collettiva e all'interno della quale gli individui coinvolti diventano più autonomi e liberi proprio grazie, e non malgrado il mutuo legame. Detto altrimenti, il soggetto libero e autonomo della tradizione liberale moderna si rivela essere non il punto di partenza delle relazioni sociali ma il loro prodotto – e in questo rovesciamento dell'ordine logico e storico dell'analisi dell'intersoggettività consiste forse l'aspetto più autenticamente hegeliano del metodo di Honneth. La stessa inversione è all'opera in tutti i concetti fondamentali del suo pensiero – oltre al riconoscimento, l'eticità e la libertà sociale, che a loro volta poggiano sul concetto trascendentale di *Selbstbeziehung*, la relazione pratica con se stessi. Principio quasi occulto ma imprescindibile del sistema honnethiano, la *Selbstbeziehung* indica la struttura di base del sé che permette al soggetto di costruire un'identità sufficientemente robusta per impegnarsi nelle relazioni con l'ambiente esterno e decidere in modo autonomo i propri fini: una disposizione che per Honneth non è spontanea ma acquisita attraverso le esperienze positive di socializzazione.

Il principio per cui la persona moderna, caratterizzata da un positivo rapporto con se stessa, rappresenta non il punto di partenza ma l'*esito* dalle relazioni sociali è rimasto stabile nella teoria di Honneth ma ha seguito la stessa traiettoria dall'antropologia formale all'eticità storica che si riscontra nella sua concezione della critica. Nella fase di *Lotta per il riconoscimento* la tripartizione amore, diritto, considerazione sociale viene presentata come una grammatica morale universale, radicata nelle esperienze sociali primarie. Le precondizioni perché si sviluppi una riuscita *Selbstbeziehung* sono infatti la fiducia in se stessi, come capacità di esprimere i propri bisogni fisici e corporei che l'individuo acquista grazie alla cura e all'amore, nell'ambito di relazioni intime appaganti; il rispetto di sé come agente autonomo e responsabile, risultato del riconoscimento giuridico; la stima di sé, che la società rimanda al singolo quando valorizza il suo contributo alla vita comune. Queste tre forme di riconoscimento, connesse l'una all'altra in una scala di complessità crescente, per cui ogni capacità conquistata è premessa di quella successiva, sono da intendere come «trascendentali della libertà»: in esse consiste l'etica formale che tratteggia la cornice di un'esistenza riuscita (al soggetto spetta dipingere il quadro, cioè costruire liberamente la sua visione del bene); e su di esse si focalizza la

lotta per il riconoscimento degli individui e dei gruppi, che si battono perché le istituzioni e l'ethos collettivo garantiscano loro le condizioni simboliche, giuridiche e materiali per essere liberi.

Nel *Diritto della libertà* il riconoscimento cede il passo alla libertà sociale che, intrecciata al concetto di eticità, insiste sulla dimensione istituzionale e concreta: l'autonomia non significa nulla se non è *oggettiva*, se non trova cioè le sue condizioni di possibilità nella realtà effettuale. I fini che io mi propongo come soggetto autonomo sono davvero liberi solo se favoriti, «voluti» anche dalla realtà stessa, ossia se trovano la loro incubatrice nelle sfere etiche della società democratica moderna: le relazioni intime (amicizia, amore romantico, famiglia), il mercato (oggetto di un'originale rivalutazione da parte di Honneth), e la sfera pubblica. Per sfatare i malintesi che questa apologia della libertà moderna potrebbe creare tra gli adepti di una concezione più tradizionale della teoria critica, Honneth ricorda come la stessa definizione della libertà si ritrovi negli autori del «protosocialismo» francese, come Fourier e Proudhon, e abbia animato gli scritti del giovane Marx. Questo è il tema del suo libro sull'idea di socialismo, del 2015: i membri di una società sono davvero liberi solo quando le loro condotte individuali si integrano vicendevolmente in modo tale che la libertà dell'uno costituisca un presupposto per la libertà dell'altro[29]. La cooperazione tra lavoratori, l'amore e l'amicizia sono esempi di quel «Noi» in cui i fini dei singoli sono non solo intrecciati ma indistinguibili tra loro, in una comunità di soggetti solidali. Le immagini che ricorrono negli ultimi scritti di Honneth, «essere presso se stessi nell'altro» e «sentirsi a casa propria presso gli altri», compendiano lo spirito dell'intero percorso che va dal riconoscimento alla libertà sociale.

Come valutare questa proposta teorica? Ritengo che, tra tutte le critiche rivolte a Honneth, le più interessanti siano quelle che colpiscono la sua teoria all'interno, confrontandosi con il suo specifico nucleo di problemi. Ricorderò comunque le più importanti delle contestazioni esterne, a cominciare dal dibattito con Nancy Fraser di cui si può leggere un capitolo

[29] Axel Honneth, *L'idea di socialismo. Un sogno necessario*, trad. it. Milano, Feltrinelli, 2016. Sul concetto di libertà sociale e il suo rapporto con le altre forme di libertà, si vedano *Tre, e non due concetti di libertà* (cap. XI), e *Bob Dylan e la sua epoca* (in Appendice).

nella seconda parte del volume[30]. Honneth ribatte all'obiezione marxista cercando di dimostrare come le questioni di ridistribuzione economica possano essere considerate un corollario di quelle di riconoscimento, a patto di non intendere queste ultime come semplici rivendicazioni identitarie: l'opzione tra concezione morale o materialistica della giustizia resta sempre aperta e soggetta al test della politica concreta; ma l'attacco in questo caso resta esterno, perché riguarda un conflitto tra paradigmi che non contesta tanto la solidità e la coerenza della proposta filosofica di Honneth, quanto la sua efficacia come strumento di interpretazione del mondo sociale e arma di lotta. La stessa cosa si può dire di tutti coloro che, da un punto di vista radicale, rimproverano a Honneth di aver tradito l'eredità della Scuola di Francoforte, di difendere una visione conservatrice della politica se non addirittura di contribuire a giustificare il neoliberalismo, o ancora, di riproporre una concezione datata del sé e dell'identità[31]. Anche in questo caso il conflitto è tra visioni del mondo e non sembra intaccare la sostanza della sua argomentazione filosofica. Questa sostanza mi sembra invece scossa là dove gli attacchi mirano al cuore della teoria del riconoscimento. Vorrei dunque concludere evocando due problemi.

Il primo riguarda il nesso tra potere e riconoscimento, affrontato da Honneth in *Riconoscimento come ideologia*[32]. Diversi critici, muovendo da prospettive analoghe a quelle di Foucault o Judith Butler[33], rilevano come il principio della soggettivazione attraverso il riconoscimento possa facilmente ribaltarsi nel senso opposto a quello descritto da Honneth. In fondo, è il concetto stesso di *Selbstbeziehung*, come disposizione pratica nei confronti di se stessi acquisita attraverso le relazioni sociali, a suggerire l'idea che solo un breve passo separi la soggettivazione dall'assoggettamento: cosa garantisce infatti che l'attestazione altrui, invece di

[30] Si veda *Ridistribuzione o riconoscimento?* (cap. III). La discussione completa si può leggere in Nancy Fraser e Axel Honneth, *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, trad. it. Roma, Meltemi, 2007.

[31] Si veda Axel Honneth e Jacques Rancière, *Recognition or Disagreement. A Critical Encounter on the Politics of Freedom, Equality, and Identity*, a cura di Katia Genel e Jean-Philippe Deranty, New York, Columbia University Press, 2016.

[32] Si veda capitolo VII.

[33] Si veda in particolare Patchen Markell, *Bound by Recognition*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 2003.

liberare l'individuo, non lo imprigioni in uno status, etichettandone e classificandone l'identità, spingendolo a sobbarcarsi compiti estranei ai suoi interessi e funzionali a quelli dell'ordine sociale? Ricercando l'approvazione, il soggetto si rende di fatto disponibile alla servitù volontaria, trasformandosi in un suddito tanto più docile e fedele quanto più appagato nelle sue esigenze simboliche. Honneth riconosce la serietà dell'obiezione e, trattando il caso di tre figure tipiche di «schiavi felici» (la brava madre di famiglia, lo Zio Tom, il buon soldato), tenta di risolverla attraverso la filosofia progressiva della storia: la natura ideologica di queste figure si mostrerebbe solo *a posteriori*, dal punto di vista di un'eticità che ha ormai superato i rispettivi sistemi di valore; benché ci sembrino ormai sorpassate, le vecchie forme del riconoscimento potrebbero avere avuto effetti positivi nel promuovere la coscienza di sé e l'autonomia dei soggetti interessati, e condizionato positivamente la loro successiva emancipazione. Ma questa risposta è troppo fragile nel suo relativismo, e non chiarisce perché, a un certo momento della storia, alcuni di questi schiavi si siano ribellati contro l'assoggettamento, rivendicando una nuova e più indipendente concezione di sé e condannando come complici del potere coloro che restavano vittime delle vecchie categorizzazioni simboliche. Non è possibile, ad esempio, pensare che l'autoaffermazione delle femministe sia stata il prodotto del riconoscimento di cui avevano goduto le brave massaie: a un certo punto deve essersi prodotta una rottura brusca, un decentramento che ha mandato in frantumi i valori vigenti e creato tensioni irriducibili tra diversi sistemi etici. Pensando il riconoscimento come un'integrazione progressiva all'interno di rapporti di eticità già dati e soprattutto omogenei, ossia come l'accoglienza in quella che la psicologia definirebbe una famiglia funzionale, Honneth finisce per negare il pluralismo etico e spegnerne il potenziale sovversivo. Come si è già detto a proposito della tendenza circolare della critica interna, la sua teoria non solo non riesce a rendere persuasivamente conto della creazione di nuovi valori, ma stempera la violenza irriducibile dei conflitti morali nell'ideale irenico della riconciliazione hegeliana.

Dubbi analoghi possono sorgere leggendo il bell'articolo sull'*Invisibilità*, dove si analizzano le condizioni epistemologiche e morali del riconoscimento, e il ruolo che in esse svolge l'espressività umana[34]. Anche in questo caso la riflessione di Honneth

[34] Si veda capitolo IV.

ignora intenzionalmente la questione del potere, liquidando tutte quelle questioni che potrebbero essergli suggerite non solo dalla teoria foucaultiana della sorveglianza ma da una concezione più dialettica dell'antropologia della visibilità. Come ha mostrato Hans Blumenberg, e prima ancora Helmuth Plessner – autore che ha ispirato a Honneth proprio il concetto dei «gesti espressivi» – la visibilità è anche, e prima di tutto, una condizione di esposizione e vulnerabilità[35]. La morale del riconoscimento che passa attraverso la rivendicazione e la conquista di una visibilità pubblica, e che attribuisce allo sguardo dell'altro la facoltà performativa di «convalidare» l'esistenza sociale del soggetto, non protegge dal rischio opposto, quello di consegnarsi a colui che, vedendoci, può sottometterci al suo potere: potere di aggredirci fisicamente e farci paura (annichilendo così proprio quella sicurezza fisica che secondo Honneth è prodotta dall'intimità riuscita), potere di identificarci, sorvegliarci, classificarci ed escluderci (l'opposto del riconoscimento giuridico e della considerazione sociale), potere di reificarci attraverso un giudizio che congela la nostra libertà. È significativo a questo riguardo che, in *Reificazione* (2005), Honneth dia del fenomeno una definizione – si reifica un essere umano quando gli si nega l'empatia veicolata dallo sguardo – che è l'esatto contrario di quella di Sartre, per il quale è proprio lo sguardo altrui a reificare il soggetto. Ne risultano due opposte concezioni del riconoscimento e della libertà: la libertà di non essere secondo gli altri, o autenticità, e la libertà sociale, che è libertà negli altri[36].

E con questo giungiamo al problema essenziale, l'assenza in Honneth di una concezione ambivalente dell'intersoggettività. Concentrandosi solo sulla natura normativa delle relazioni sociali, approccio in cui consiste ai suoi occhi la vocazione specifica della scuola tedesca, la teoria di Honneth non lascia quasi alcuno

[35] Si vedano Michel Foucault, *Sorvegliare e punire*, trad. it. Torino, Einaudi, 1993; Hans Blumenberg, *Beschreibung des Menschen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, cap. XI; Helmuth Plessner, *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, trad. it. Milano, Bompiani, 2007.

[36] Si vedano Axel Honneth, *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, trad. it. Roma, Meltemi, 2007; Id., *Die Gleichursprünglichkeit von Anerkennung und Verdinglichung. Zu Sartres Theorie der Intersubjektivität*, in *Jean-Paul Sartre. Das Sein und das Nichts*, a cura di Bernard N. Schumacher, Berlin-Boston, de Gruyter, 2014, pp. 135-158.

spazio al *dark side* del riconoscimento: quella dimensione oscura del rapporto con gli altri su cui invece sembra essersi polarizzata per predilezione la tradizione francese, da Pascal a Sartre, da Girard a Bourdieu, da Althusser a Lacan, e in cui consisteva il tema più caratteristico, e tragico, del *Discorso sulla disuguaglianza* di Rousseau[37]. Quando denuncia le miserie del sociale, Honneth segue molto parzialmente l'esempio rousseauiano, perché individua il fattore patologico solo in quelle precondizioni storiche che impediscono il dispiegamento dei rapporti positivi di riconoscimento, e non nelle relazioni intersoggettive in quanto tali: sono specifiche patologie storiche, come le invasioni del capitalismo nel mondo della vita, e non tensioni innate nel rapporto tra l'io e l'altro, a generare fenomeni come la rivalità, l'invidia, la ricerca di prestigio, l'ansia da prestazione[38]. L'idea honnethiana del riconoscimento ammette solo la dimensione morale dell'interazione che, secondo il *Leitmotiv* kantiano che torna puntualmente nei suoi scritti, conduce al rispetto dell'altro «esautorando» l'egoismo individuale. Mentre Rousseau aveva mostrato con spietato realismo hobbesiano come l'istinto socializzante dell'amor proprio conviva con una tendenza distruttiva e inarrestabile, e come le stesse passioni che portano gli esseri umani ad avere bisogno gli uni degli altri possano trasformare la loro vita in un inferno di competizione e inautenticità[39]. Honneth, che pure ha definito l'eredità intellettuale di Rousseau all'insegna dell'«ambivalenza del riconoscimento», non vuole accettare il suo lascito. E la sua idea del sociale resta segnata da una concezione troppo debole della negatività[40].

Barbara Carnevali

[37] Sulla differenza tra le varianti tedesca e francese della teoria del riconoscimento, e sulla derivazione di quest'ultima dalla teoria rousseauiana dell'*amour-propre*, si veda l'introduzione di Honneth alla raccolta *Ce que social veut dire. Le déchirement du social*, Paris, Gallimard, 2013, pp. 9-32.

[38] Si veda Axel Honneth, *Capitalismo e riconoscimento*, a cura di Marco Solinas, Firenze, Firenze University Press, 2010.

[39] Si veda Carnevali, *Romantisme et reconnaissance*, cit.

[40] Ringrazio Matteo d'Alfonso, cui devo l'idea di questo volume, per avermi aiutata nella prima fase della sua realizzazione; Biagio Forino per aver voluto pubblicarlo; Francesco Peri per averlo tradotto con rigore ed eleganza; Andrea Borsari per il suo contributo all'introduzione in Italia del pensiero di Honneth; Luca Savarino, Carlos Otero Álvarez, Emanuele Coccia e Marco Geuna per i consigli che mi hanno dato per la redazione del testo introduttivo.

Fonti

I. *Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie*, in Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000, pp. 11-69, versione ridotta.

II. *Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der «Kritik» in der Frankfurter Schule*, in Axel Honneth, *Pathologien der Vernunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007, pp. 57-69.

III. *Recognition or redistribution? Changing perspectives on the moral order of society*, in «Theory, Culture and Society», 18, 2-3, 2001, pp. 43-55.

IV. *Unsichtbarkeit. Über die moralische Epistemologie von «Anerkennung»*, in Axel Honneth, *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003, pp. 10-27.

V. *Von der Begierde zur Anerkennung. Hegels Begründung von Selbstbewußtsein*, in Klaus Vieweg e Wolfgang Welsch (a cura di), *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2008, pp. 15-32.

VI. *Das Ich im Wir. Anerkennung als Triebkraft von Gruppen*, in Axel Honneth, *Das Ich im Wir*, Berlin, Suhrkamp, 2010, pp. 261-279.

VII. *Anerkennung als Ideologie. Zum Zusammenhang von Moral und Macht*, in Axel Honneth, *Das Ich im Wir*, Berlin, Suhrkamp, 2010, pp. 103-130.

VIII. *Dezentrierte Autonomie. Moralphilosophische Konsequenzen aus der modernen Subjektkritik*, in Axel Honneth, *Das Andere der Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000, pp. 237-251.

IX. *Aneignung von Freiheit. Freuds Konzeption der individuellen Selbstbeziehung*, in Axel Honneth, *Pathologien der Vernunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007, pp. 157-179.

X. *Die Normativität der Sittlichkeit. Hegels Lehre als Alternative zur Ethik Kants*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 62, 2014, pp. 787-800.

XI. *Drei, nicht zwei Begriffe der Freiheit. Ein Vorschlag zur Erweiterung unseres moralischen Selbstverständnisses*, in «Internationales Jahrbuch für philosophische Anthropologie», 5, 1, 2015, pp. 113-130.

Appendice. *Verwicklungen von Freiheit. Bob Dylan und seine Zeit* (2007), in Axel Honneth, Peter Kemper e Richard Klein (a cura di), *Bob Dylan. Ein Kongreß*, Berlin, Suhrkamp, 2016, pp. 15-28.

Axel Honneth

La libertà negli altri

Saggi di filosofia sociale

Parte prima

Critica

I.

Patologie del sociale

Nel corso degli ultimi duecento anni anche la filosofia, come tutte le branche della conoscenza teorica, ha subito un processo di progressiva differenziazione che ha dato luogo a una pluralità di sottodiscipline e ambiti specializzati. Se da un lato è vero che i programmi didattici e i testi introduttivi risentono ancora della classica tripartizione in filosofia teoretica, filosofia pratica ed estetica, nella concreta prassi della vita accademica si sono instaurate già da tempo nuove divisioni dei compiti che non combaciano quasi più per nulla con lo schema tradizionale. In particolare nell'ambito della filosofia pratica, una disciplina che in origine comprendeva soltanto l'etica, la filosofia dello Stato e la filosofia del diritto, i più recenti sviluppi hanno dato adito a una tale molteplicità di discipline che le frontiere tra i singoli ambiti di conoscenza iniziano a farsi sempre più confuse. Chi oggi sarebbe in grado di precisare dove corre il discrimine esatto tra la filosofia morale, la filosofia politica, la filosofia della storia e la filosofia della cultura?

Nel mondo di lingua tedesca, in questo paesaggio dalla topografia poco leggibile, la filosofia sociale è andata assumendo da alcuni anni a questa parte il ruolo di una disciplina residuale: mancando le dovute precisazioni sul rapporto che intrattiene con i campi di studio confinanti, essa funge al bisogno ora da categoria ombrello preposta all'inquadramento di tutte le sottodiscipline orientate in senso pratico, ora da supplemento normativo a integrazione della sociologia empirica, ora da progetto interpretativo finalizzato alla diagnosi del presente[1]. Nei paesi anglosassoni, per contro, ha preso forma fin dai primordi

[1] Così si legge, per esempio, alla voce *Sozialphilosophie*, in Alwin Diemer e Ivo Frenzel (a cura di), *Philosophie. Fischer-Lexikon*, Frankfurt a.M., Fischer, 1967, pp. 301 ss.

del pensiero utilitarista una concezione della filosofia sociale che si avvicina per molti versi a quella che noi tedeschi designiamo sinteticamente come «filosofia politica»: fondamentalmente sono in gioco i problemi di carattere normativo che emergono laddove la riproduzione della società civile esiga l'intervento dello Stato (ordinamento giuridico della proprietà privata, provvedimenti disciplinari, sanità pubblica ecc.)[2]. Se la scelta di precisare il concetto in questi termini presenta l'innegabile vantaggio di ripartire i compiti in maniera relativamente chiara, l'inevitabile ricaduta svantaggiosa consiste in una parziale perdita di identità: sulla base di simili premesse la filosofia sociale non dispone più di un ambito tematico autonomo o di un approccio agevolmente riconoscibile, ma si riduce a una sorta di ramo cadetto della filosofia politica.

Se si mettono a sistema queste due tendenze è giocoforza constatare che la filosofia sociale versa oggi in una situazione di precarietà: nel mondo germanofono l'ampliamento indiscriminato del suo ambito di giurisdizione minaccia di trasformarla in una disciplina amorfa, buona per tutte le stagioni, mentre nei paesi anglosassoni, all'inverso, la restrizione del suo raggio di competenza ne ha fatto una sottodisciplina della filosofia politica, fino a privarla quasi del tutto di prerogative autonome. Con il presente contributo vorrei tentare di aggirare entrambi i pericoli mostrando come il compito della filosofia sociale consista innanzitutto nel determinare e interpretare certi processi di sviluppo della società che si possono intendere come derive o perturbazioni: come «patologie del sociale», per l'appunto.

Nelle pagine che seguono mi sforzerò di mettere a fuoco le ambizioni e i compiti di una filosofia sociale così specificata in modo tale da precisare con sufficiente chiarezza quali rapporti essa intrattenga con le discipline attigue. Per prima cosa, procedendo a un excursus retrospettivo, proverò a delineare per sommi capi un profilo storico della tradizione di pensiero nel

[2] Cfr. per esempio Joel Feinberg, *Social Philosophy*, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice Hall, 1973; trad. it. *Filosofia sociale*, Milano, Il Saggiatore, 1996; Gordon Graham, *Contemporary Social Philosophy*, Oxford, Blackwell, 1988; trad. it. *Filosofia e società. Una introduzione*, Milano, Il Saggiatore, 1991. Nel mondo di lingua tedesca questo modo di definire il concetto è stato fatto proprio da Maximilian Forschner, *Mensch und Gesellschaft. Grundbegriffe der Sozialphilosophie*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1989.

cui alveo ha preso forma questa concezione, cioè l'idea che il compito della filosofia sociale consista nella diagnosi di derive patologiche. Nella realtà dei fatti, se non ancora in modo esplicito e conclamato, con la critica del processo di civilizzazione sviluppata da Jean-Jacques Rousseau si dischiudeva uno spazio autoriflessivo nel quale il filosofo, mobilitando concetti come «scissione» o «alienazione», si sforzava di chiarire in base a quali criteri etici determinati sviluppi caratteristici dell'epoca moderna meritassero di venire bollati come delle patologie (1). La nascita della sociologia ha comportato un significativo arricchimento per questa tradizione di pensiero, perché da quel momento la riflessione filosofica è stata chiamata a fare i conti anche con gli esiti della ricerca empirica. In una seconda parte, pertanto, prenderemo le mosse dall'opera dei padri fondatori della sociologia per tentare di capire come nel Novecento la filosofia sociale si sia potuta evolvere fino a dare luogo ai grandi cantieri teorici con i quali si è tentato di elaborare l'esperienza storica del fascismo e dello stalinismo (2). In una terza e ultima parte gli esiti di quella ricognizione storica ci consentiranno di tratteggiare almeno a grandi linee le ambizioni teoriche e il *modus operandi* che definiscono in modo specifico la filosofia sociale: dal momento che la sua vocazione primaria è diagnosticare come patologici quei processi di sviluppo sociale che precludono agli esponenti di una data società la possibilità di condurre una «vita buona», la filosofia sociale non può rinunciare a far valere criteri di tipo etico. A differenza della filosofia morale da un lato e della filosofia politica dall'altro, pertanto, la filosofia sociale può venire intesa come un'istanza di autoriflessione che verte sull'esame dei criteri dai quali dipende il buon esito di certe forme di vita sociale (3).

1. *Da Rousseau a Nietzsche: l'approccio della filosofia sociale e la sua genesi*

Se il nome della disciplina è stato coniato da Thomas Hobbes intorno alla metà del Seicento[3], la «filosofia sociale» propriamente detta nasce solo un secolo più tardi con Jean-

[3] Thomas Hobbes, *Leviathan* (1651), 3 voll., Oxford, Clarendon Press, 2012; trad. it. *Leviatano*, Milano, Rizzoli, 2013.

Jacques Rousseau. In Hobbes l'ambito tematico della *social philosophy* si riferiva allo studio dei presupposti giuridici di uno Stato assoluto in grado di attingere una stabilità e un'autorevolezza sufficienti a comporre una guerra civile di matrice religiosa. Alla base della soluzione da lui prospettata, la figura contrattualista del «Leviatano», c'era un unico problema di fondo: come garantire anche solo la nuda sopravvivenza di un ordine statuale nelle condizioni di una società viziata da un conflitto di interesse generalizzato? Quando intorno alla metà del Settecento Rousseau mette mano alla stesura del suo *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, quella problematica gli risultava già pressoché indifferente: i presupposti in base ai quali la società borghese riusciva a mantenersi stabile gli interessavano meno dei fattori causali che sembravano avere portato alla sua degenerazione. Nei cento anni che intercorrono fra la problematica di Hobbes e quella di Rousseau il processo della modernizzazione capitalistica era talmente progredito che all'ombra dello Stato assoluto aveva potuto prendere forma una sfera civile di autonomia privata. Nell'enclave di una sfera pubblica protoborghese, che in Francia coinvolgeva anche gli esponenti dell'aristocrazia più vicini al pensiero illuminista e che non era ancora in grado di esercitare alcun influsso politico, vennero sperimentate e introiettate quelle modalità di comportamento che in una seconda fase avrebbero inquadrato in termini di mondo della vita le istituzioni democratiche e il traffico delle merci di matrice capitalista[4]. Emergeva così una forma di vita sociale che Hobbes non poteva avere conosciuto: la crescente pressione della concorrenza politica e sociale aveva indotto una proliferazione di pratiche di condotta e orientamenti fondati sull'inganno, la simulazione e l'invidia. È sulla forma di vita scaturita da questo modello comportamentale che Rousseau appunta il suo sguardo, nutrito di una sensibilità acuita all'estremo dalla sua condizione di individuo isolato. Gli interessava soprattutto capire se quella forma, presa nel suo insieme, potesse ancora garantire i presupposti pratici dai quali dipendeva la capacità degli esseri umani di condurre una vita buona, cioè una vita

[4] Cfr. Jürgen Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand, 1962, cap. III, 8 e 9; trad. it. *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 67-85.

riuscita. Il cambio di rotta compiuto da Rousseau rispetto a Hobbes segnava l'atto di nascita del progetto tipicamente moderno di una filosofia sociale intesa come ambito specifico: a differenza della filosofia politica, quest'ultima non si interrogava più sulle condizioni di possibilità di un ordine sociale corretto o giusto, ma si occupava degli ostacoli che la nuova forma di vita opponeva all'autorealizzazione dell'essere umano.

Già in uno scritto apparso a Ginevra cinque anni prima del *Discorso sulla disuguaglianza* Rousseau si era fatto guidare da un approccio di questo tipo, formulando il problema in termini di filosofia sociale: il quesito messo a concorso dall'Accademia di Digione, «se il rinascimento delle scienze e delle arti abbia contribuito a migliorare i costumi», gli fornì per la prima volta l'occasione di riassumere in un agile trattatello le sue considerazioni critiche sul processo di civilizzazione[5]. Quel primo testo, grondante di pathos ma non ancora molto stringente sul piano argomentativo, conteneva in una forma ancora grezza quasi tutte le osservazioni che più tardi avrebbero fornito a Rousseau la materia prima di una teoria più elaborata. Il decorso del processo di civilizzazione si accompagna a una dinamica di progressivo raffinamento dei bisogni che incatena gli esseri umani a desideri artificiali, e così facendo li deruba via via dell'originaria libertà della quale erano depositari. L'abbandono dei modelli di condotta naturali e delle certezze che essi comportavano, inoltre, conduce al declino delle pubbliche virtù, poiché di pari passo con la divisione del lavoro, fattasi ormai necessaria, cresce anche il bisogno degli uomini di distinguersi gli uni dagli altri, tanto che la presunzione, la vanità e l'ipocrisia finiscono per avere la meglio, mentre le arti e le scienze si riducono a mere istanze amplificatrici, perché procurano sempre nuove possibilità espressive all'inclinazione individualizzante per l'ostentazione[6]. Analizzando il quesito a concorso Rousseau approdava a una risposta di segno negativo, ma non era ancora in grado di esplicitare i criteri assiologici sui

[5] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur les sciences et les arts* (1750), in Id., *Œuvres complètes*, vol. III, Paris, Gallimard, 1964; trad. it. *Discorso sulle scienze e sulle arti*, in Id., *Scritti politici*, 3 voll., Roma-Bari, Laterza, 1971, vol. I.

[6] Cfr. l'ottimo riassunto di Robert Spaemann, che richiama l'attenzione sui motivi di ispirazione cristiana e platonica intessuti nel testo: *Rousseau. Bürger ohne Vaterland*, München, Piper, 1992, pp. 40 ss.; trad. it. *Rousseau cittadino senza patria. Dalla polis alla natura*, Milano, Ares, 2009, capp. II e III.

quali si fondava la sua valutazione critica. Da un lato il testo chiariva oltre ogni possibile dubbio che la qualità etica della vita sociale andava misurata in funzione di due parametri: lo stato di salute della libertà individuale e quello delle pubbliche virtù; dall'altro non si diceva quasi nulla delle forme ideali dell'una o dell'altra sfera, cioè di come dovessero venire concepite per poter parlare, rispetto a quel modello, di un processo di «perdita» o di «decadenza». Nei passi in cui lamenta il degrado delle virtù civiche, inevitabilmente, Rousseau invoca come pietra di paragone quella sfera pubblica di partecipazione politica che non diversamente da molti suoi contemporanei è convinto di vedere realizzata nell'antica *polis*. Quando passa a criticare l'esasperazione dei bisogni, imputando loro una progressiva perdita di libertà individuale, in compenso, Rousseau si orienta all'ideale di una realtà prestorica nella quale l'uomo sarebbe vissuto in una condizione di naturale autosufficienza. Questa divaricazione ha continuato a sussistere fino a quando con il suo *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini* Rousseau ha fornito della sua critica della civilizzazione una versione notevolmente ampliata e più ricca di sostanza teorica[7]. In questo secondo scritto, anch'esso redatto in risposta a un bando dell'Accademia di Digione, la tensione tra un parametro di giudizio storico e un criterio antropologico veniva sciolta in favore della seconda opzione: a fungere da punto di innesto critico per la diagnosi delle forme di vita moderne è ora una determinata forma (considerata naturale) di rapporto dell'essere umano con se stesso.

Sebbene questa volta il bando dell'Accademia riguardasse le cause dalle quali dipende la «disuguaglianza tra gli uomini», Rousseau approfitta nuovamente del pretesto per sottoporre a critica un'intera forma di vita, senza limitarsi al tema dell'ingiustizia sociale. Già solo dall'impianto formale del saggio si percepisce chiaramente come nel frattempo Rousseau avesse imparato a tenere conto in modo significativamente più differenziato anche dei risvolti metodologici di una critica della civilizzazione: nella prima parte della sua argomentazione

[7] Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), in Id., *Œuvres complètes*, vol. III, cit.; trad. it. *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, in Id., *Scritti politici*, cit., vol. I.

delinea a pennellate vigorose, adducendo riferimenti empirici, un quadro dello stato di natura dell'uomo, che nella seconda parte gli serve poi da sfondo di contrasto, consentendo di mettere in risalto le patologie della moderna forma di vita con una chiarezza altrimenti inattingibile. Già solo dall'articolazione interna del testo, insomma, si capisce come Rousseau intendesse ricavare i criteri della sua diagnosi critica da una presunta condizione umana primigenia, anteriore a qualunque sviluppo sociale. Ancora tutte da chiarire, in relazione a quelle scelte strutturali, sono in compenso le ambizioni metodologiche di fondo sottese a quel bozzetto della vita umana nelle sue forme naturali. Tenuto conto delle numerosissime fonti coeve che Rousseau cita nella prima parte, si potrebbe essere tentati di credere che l'obiettivo scientifico fosse quello di fondare una teoria su basi empiriche. L'esito unilaterale, anzi decisamente iperbolico, al quale la sua ricostruzione approda, tuttavia, induce piuttosto a condividere un giudizio che quasi immediatamente è stato avanzato dalla maggior parte dei critici, e cioè che si trattasse di un tentativo di idealizzazione metodologicamente consapevole finalizzato alla messa a punto di un contromodello pregnante[8]. Rousseau radicalizza il suo quadro sommario dello stato di natura sulla scorta di due presunte caratteristiche originarie dell'essere umano la cui esistenza non poteva in alcun modo venire comprovata dalle fonti addotte. L'idea era che prima di lasciarsi alle spalle le forme di vita naturali sulla scia del processo di socializzazione il soggetto umano si caratterizzasse per due qualità: un impulso di autoconservazione e la capacità di provare compassione. La prima caratteristica, l'*amour de soi*, designava in sostanza quel grado minimo di autoriferimento narcisistico senza il quale un individuo non sarebbe potuto sopravvivere in un ambiente ostile; la seconda caratteristica, la *pitié*, rimanda invece alla sollecitudine naturale che induce gli esseri umani (e in misura più ristretta anche gli animali) a reagire con prontezza allo spettacolo della sofferenza dei loro simili. I due impulsi, pre-

[8] Cfr. per esempio Nicholas J.H. Dent, voce *State of Nature*, nell'eccellente lessico da lui stesso curato: Id., *A Rousseau Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992, pp. 232 ss.; Günter Figal, *Rekonstruktion der menschlichen Natur. Zum Begriff des Naturzustandes in Rousseaus «Zweitem Discours»*, in «Neue Hefte für Philosophie», 29, 1989, pp. 24-38.

cisa Rousseau, si limitano vicendevolmente nella misura in cui nello stato di natura la lotta per la sopravvivenza può assumere soltanto la forma moderata di un generale e reciproco lasciar vivere: contro Hobbes, Rousseau sostiene che l'impulso della compassione impone sempre nuovi vincoli morali all'impulso di sopravvivenza, pur senza riuscire a soffocare del tutto le sue funzioni, indispensabili alla riproduzione della vita[9].

Non è però questo aspetto, cioè l'idea di una moralità sorretta da impulsi, che Rousseau considera sul piano etico come la chiave di volta della sua *fictio* di uno stato di natura. Da un lato è vero che nella sua critica della civilizzazione (come indica già solo il frequente ricorso all'espressione «virtù naturale») la compassione viene ora ad assumere sul piano antropologico il ruolo che in precedenza era svolto sul piano storico dal quadro di vita etico della *polis*: l'approccio diagnostico della sua filosofia sociale risulta ormai talmente inseparabile dalla condizione prestorica dell'uomo che persino le «virtù pubbliche» si sono trasformate in un dato di fatto della natura. Eppure l'aspetto che in realtà Rousseau pone al centro della sua immagine dello stato di natura viene in luce soltanto poco prima della chiusa, dove nel corso di un riepilogo carico di pathos, condotto con stile magistrale, ricorre un accenno all'idea che prima di ogni socializzazione l'uomo sarebbe vissuto «in se stesso»[10]. Questa osservazione a margine racchiude la chiave di lettura dell'immagine rousseauiana dello stato di natura, oltre che delle finalità etiche della sua critica della civilizzazione, poiché delinea quella forma di rapporto dell'individuo con se stesso che nella società borghese del suo tempo Rousseau vede rovesciata nel proprio opposto.

Che cosa Rousseau intenda quando parla di una vita umana che si esplica «in se stessa» si può ricavare direttamente dalla premessa metodologica di uno stato di natura inteso come condizione di massimo isolamento reciproco dei singoli individui: dal momento che in base a quel presupposto l'uomo dei primordi viveva senza interagire con alcuna controparte, il suo comportamento obbediva a motivi che nulla dovevano alle attese di altre persone. Tradotto in termini positivi, questo

[9] Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, cit., pp. 162-165.
[10] *Ibidem*, p. 204.

significa che in condizioni naturali la volontà è qualcosa di scontato: la traiettoria non risulta deviata da alcun orientamento performativo, per cui i soggetti vivono per tutta la vita nella placida certezza di volere sempre e soltanto quello che i loro bisogni naturali di volta in volta prescrivono. Non è questa la sede più adatta per stabilire fino a che punto un simile ideale di esistenza sia indicativo del destino personale dell'uomo Rousseau[11]. Conta piuttosto osservare che il metro di misura etico sul quale Rousseau fonda la sua valutazione del processo di civilizzazione è dato dal modello primigenio di un rapporto compiutamente monologico dell'individuo con se stesso. A questo riguardo occorre distinguere uno strato esterno della critica rousseauiana da un nucleo più intimo di filosofia sociale: a un primo livello per così dire ufficiale, ligio ai termini del quesito a concorso, Rousseau spiega con l'acume di un sociologo *avant la lettre* come e perché l'abbandono del modo di vita naturale abbia necessariamente condotto all'avvento della disuguaglianza sociale. Eppure a un secondo livello, quasi tra le righe, Rousseau reinterpreta quello stesso fenomeno in una chiave diversa, presentandolo come il punto di partenza di un processo che ha progressivamente sospinto l'uomo verso un rapporto con se stesso improntato all'alienazione da sé. In entrambi i casi a preparare il terreno per lo sviluppo criticato è la rottura dell'originario rapporto monologico dell'individuo con se stesso: lo specifico valore posizionale di quel fenomeno, però, varia in funzione del punto di vista dal quale Rousseau intraprende la sua diagnosi critica.

Data quella descrizione dello stato di natura, è coerente che Rousseau faccia coincidere il declino della condizione primigenia già con la fase aurorale del processo di socializzazione: se cioè il modo di vivere naturale dell'uomo si caratterizza per un certo tipo di autorelazione svincolata da ogni orientamento di tipo intersoggettivo, è inevitabile che quella forma di rapporto con se stessi debba iniziare a dissolversi già a partire dal momento in cui, con l'avvento della famiglia o del clan, vengono a instaurarsi dei rapporti comunicativi di livello elementare. Il modo in cui Rousseau cerca di spiegare

[11] Da leggere a questo riguardo è soprattutto Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparence et l'obstacle*, Paris, Plon, 1957; trad. it. *Jean-Jacques Rousseau. La trasparenza e l'ostacolo*, Bologna, Il Mulino, 1982.

la genesi di quelle prime forme di aggregazione comunitaria non è granché soddisfacente, ma resta il fatto che con quella svolta, per quanto riguarda l'essere umano, lo stato di natura si può considerare definitivamente concluso. Le ricadute di questa mutata situazione di vita sul comportamento individuale vengono presentate al lettore nel corso di uno svolgimento il cui marcato pessimismo non è scevro di animosità personali: non appena i soggetti si trovano costretti a relazionarsi gli uni agli altri, come accade con l'insorgere delle prime forme di interazione sociale, il baricentro delle condotte individuali si sposta inevitabilmente verso l'esterno. Invece di attenersi alle indicazioni fornite dai propri bisogni naturali, i soggetti si orientano sempre più spesso in base alle attese degli interlocutori. Dove un tempo regnava un'intima certezza intorno ai propri desideri si fa strada l'inquietudine dell'autopresentazione permanente. Attanagliato dall'ansia di non risultare all'altezza delle attese intersoggettive, infatti, ciascun soggetto si adopera per inscenare la propria persona in un modo che promette più di quanto l'individuo sia realmente in grado di mantenere. Non appena il processo di socializzazione giunge a questo stadio, si innesca una dinamica sociale che culmina nell'incessante circolo vizioso dell'ambizione e del prestigio, tale per cui gli individui si relazionano ormai gli uni agli altri al solo scopo di millantare talenti e capacità in grado di procurare loro un maggiore riconoscimento sociale.

Potrebbe sembrare che con questa conclusione, per una sorta di amara ironia, Rousseau si limitasse a rovesciare lo schema diacronico della dottrina hobbesiana: come nello stato di natura di Hobbes domina una situazione di paura e minaccia reciproche, in quello di Rousseau regna la quiete di un generale e reciproco lasciar vivere, e solo il passaggio alla condizione sociale introduce una forma di discordia ansiogena simile a quella che Hobbes riteneva superata proprio grazie al contratto che fonda lo Stato. In realtà, però, le due concezioni non ammettono alcuna lettura in parallelo, dal momento che Rousseau si interessa a un problema completamente diverso da quello che Hobbes aveva inteso risolvere con il suo modello contrattualista: Hobbes indagava a fini pratici le precondizioni giuridiche garantite le quali l'uscita dallo stato di natura poteva condurre all'instaurazione di un ordine statuale stabile; Rousseau, il cui approccio è invece diagnostico, si occupa

delle ricadute qualitative sulla condotta di vita dei singoli che procedevano proprio dal fatto di avere abbandonato lo stato di natura. Ne consegue che il primo dei due punti di vista dai quali Rousseau illustra le conseguenze del processo di sviluppo sociale ha per lui un significato soltanto subordinato: la lotta generalizzata per il prestigio alla quale aveva messo capo la rottura dell'autorelazione monologica del soggetto ha prodotto come suo inevitabile corollario la disuguaglianza sociale, perché insieme al bisogno artificiale di accumulare sempre maggiore prestigio (l'*amour-propre*) è nata anche la spinta a incamerare proprietà privata, che a sua volta ha posto le basi di una società strutturata per classi.

Di fatto Rousseau entra nel vivo del suo ragionamento solo quando giunge a esplicitare il secondo dei due punti di vista che articolano la sua diagnosi critica, cioè quando il centro gravitazionale del discorso si sposta e vengono messe a fuoco le ricadute del processo appena descritto sulla possibilità di vivere una vita umana riuscita o appagante. Ancora una volta, per sostanziare le sue affermazioni critiche con un riscontro di tipo empirico, Rousseau adduce i fenomeni di decadenza che aveva già denunciato a suo tempo nel *Discorso sulle scienze e sulle arti*; e ancora una volta la risposta con la quale si conclude la sua trattazione ha il tono di implacabile perentorietà che si riscontrava anche in quel primo scritto. Questa volta però Rousseau dispone di un metro di giudizio etico (il criterio ricavato dall'ideale di un rapporto monologico dell'individuo con se stesso), mentre sul piano teorico può ormai permettersi di condensare e radicalizzare la sua diagnosi critica rifondendola in un'unica tesi: sostenere che quel modo di esistenza naturale, l'ideale di una vita vissuta nell'intima certezza dei propri bisogni, sia andato in frantumi nel momento in cui l'essere umano ha iniziato ad allacciare interazioni regolamentate significa affermare che l'uomo ha pagato lo scotto di uno spostamento verso l'esterno del baricentro dei suoi orientamenti pratici. A mano a mano che impara a guardarsi dal punto di vista dell'interlocutore, infatti, l'uomo finisce per soggiacere a una coazione permanente a proiettare una falsa immagine di sé. Agli occhi di Rousseau, in altri termini, la perdita di libertà e il progressivo degrado delle virtù che caratterizzano l'età moderna rappresentano due aspetti di un solo e unico processo la cui origine viene

ravvisata strutturalmente in uno spostamento verso l'esterno del baricentro della vita umana: con il dilagare di un'inquietudine dell'autopresentazione, infatti, vanno progressivamente perdute sia l'*indipendenza individuale* che la virtù primigenia della compassione. In conclusione del suo *Discorso* Rousseau può quindi compendiare la tesi che sorregge la sua diagnosi critica in un'unica sentenza divenuta celebre: «il selvaggio vive in se stesso; l'uomo socievole, sempre proiettato fuori di sé, non sa vivere che nell'opinione altrui»[12].

Approdando a questa conclusione, si può affermarlo senza timore di esagerare, Rousseau assurge a padre fondatore della moderna filosofia sociale. Per l'esattezza non è tanto il contenuto della sua diagnosi critica a definire l'indirizzo della nuova disciplina: a configurare una ricerca filosofica di tipo nuovo sono piuttosto il suo modo di porre il problema e il metodo con il quale ha cercato di dare una risposta. Sforzandosi di concepire la vita sociale della propria epoca come una sorta di esilio dalla forma di esistenza originaria dell'uomo, Rousseau ha coniato (in ordine al contenuto, se non proprio per la lettera del concetto) l'idea filosofica dell'«alienazione»[13]. Si profilava in questo modo la possibilità di interrogare una forma di vita sociale anche in relazione agli ostacoli strutturali che essa opponeva alla finalità dell'autorealizzazione umana, e non più dal solo punto di vista della sua legittimità politico-morale. Per procedere a un'operazione del genere, però, occorreva poter disporre di un metro di giudizio: come stabilire, in caso contrario, quali aspetti meritavano di venire considerati come un ostacolo e quindi come una deriva? Anche in questo caso il precedente rousseauiano ha quasi immediatamente fatto tradizione, perché la proposta di ricavare quella pietra di paragone dalla forma di esistenza primigenia dell'essere umano

[12] Rousseau, *Discorso sull'origine e i fondamenti della disuguaglianza tra gli uomini*, cit., p. 204.

[13] J.H. Dent, voce *Alienation*, in Id., *A Rousseau Dictionary*, cit., pp. 27 ss. Quando Rousseau si serve del termine «alienazione», come per esempio nel *Contratto sociale*, esso indica lo «snaturamento» dell'essere umano nel senso dell'autopurificazione morale. Su questa idea chiave della filosofia rousseauiana vedi Jürgen Habermas, *Naturrecht und Revolution*, in Id., *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971, pp. 89 ss., specialmente p. 111; trad. it. *Prassi politica e teoria critica della società*, Bologna, Il Mulino, 1973, pp. 145-156.

ha definito una delle non moltissime possibilità a disposizione della filosofia sociale: anche in epoche successive, del tutto a prescindere dai mutamenti occorsi nel frattempo sul piano dei rapporti sociali, il richiamo a una forma ideale di condotta umana radicata nella conformazione antropologica di base della specie avrebbe costituito una delle forme di legittimazione teorica della disciplina.

Quando a cavallo tra Sette e Ottocento Hegel mise mano ai suoi primi scritti, la problematica rousseauiana esercitava sul suo pensiero un ascendente non meno spiccato dell'influenza alla quale sarebbe soggiaciuto di lì a quarant'anni il giovane Karl Marx. Certo, il materiale di prima mano che Hegel e Marx dopo di lui avrebbero addotto per sostanziare con osservazioni empiriche il loro disagio nei confronti della società borghese aveva ormai ben poco a che spartire con la realtà degli anni intorno al 1750. I progetti teorici di Hegel e Marx non rispondevano soltanto all'evento della Rivoluzione francese e alle sue conseguenze, ma anche e soprattutto alle sue ricadute collaterali, come il rapido avanzare dell'industrializzazione. Il nucleo teorico della filosofia sociale di Rousseau era maturato sul filo delle dolorose esperienze che lo avevano segnato nel corso del soggiorno parigino, a contatto con la vita sociale di una sfera pubblica protoborghese. Rousseau riconduceva quella molteplicità di esperienze negative – la pressione della concorrenza, la coazione alla ricerca di prestigio, gli atteggiamenti di distinzione – a due sole tendenze, la perdita di libertà e il degrado delle virtù, ma successivamente interpretava quegli stessi processi come inevitabili conseguenze del distacco da una situazione antropologica primigenia, facendo giocare un modello interpretativo basato su categorie come «rovesciamento» e «alienazione». Per Hegel, al contrario, il pregio della società contemporanea consisteva addirittura in una perdita della libertà soggettiva: del tutto in controtendenza rispetto a Rousseau, il tratto della vita sociale che Hegel percepiva come patologico erano gli effetti dirompenti di un processo di smisurato accrescimento del particolarismo individuale. I fenomeni empirici ai quali faceva riferimento sono l'isolamento sociale, l'apatia politica e l'impoverimento economico. Con Rousseau Hegel condivide tuttavia l'idea che quelle derive storiche rappresentino un pericolo sociale nella misura in cui comprimono in modo troppo drastico le possibilità di

una vita buona. Tenuto conto di questa problematica etica di fondo, anche l'opera hegeliana può venire considerata come uno snodo essenziale del dispiegamento storico della filosofia sociale in epoca moderna.

Hegel individua fin da principio come problema centrale del suo tempo la costituzione di una sfera pubblica nella quale i cittadini si relazionano gli uni agli altri solo in virtù del tenue collante sociale degli ordinamenti giuridici. La maniera in cui Hegel si rappresenta le conseguenze della Rivoluzione francese e la sua visione della situazione politica tedesca risentono entrambe della convinzione che l'emancipazione giuridica dei singoli comporti parallelamente anche il pericolo di un'atomizzazione della collettività nel suo complesso: l'individuo che la «società borghese» ha investito delle prerogative astratte di una persona giuridica gode indubbiamente di libertà soggettive prima inconcepibili, ma la determinazione puramente negativa di quelle libertà non è più in grado di instaurare alcun legame sociale non riducibile a orientamenti puramente strumentali. Hegel diviene a tutti gli effetti un filosofo sociale nel senso che il termine assume in queste pagine solo nel momento in cui riconosce in questa progressiva perdita della dimensione comunitaria qualcosa di più complesso che un semplice problema di governo politico, e questo grazie alla sua filosofia della storia, che gli consente di ravvisare precocemente in quel processo una crisi che finisce per ledere la vita sociale *nella sua totalità*[14]. Non diversamente da molti suoi contemporanei, Hegel è convinto che l'avvento degli scambi commerciali di matrice borghese abbia dato il colpo di grazia a una forma di totalità etica che si supponeva esistita in un lontano passato, nelle condizioni dello stato di natura o nell'antica Grecia. L'intimo intreccio tra la vita individuale e le pubbliche virtù che strutturava quella totalità aveva consentito al singolo di sentirsi sempre e

[14] La letteratura secondaria è sterminata. Ricordo solo due ricostruzioni particolarmente notevoli: Charles Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979; trad. it. *Hegel e la società moderna*, Bologna, Il Mulino, 1984, e Michael Theunissen, *Selbstverwirklichung und Allgemeinheit. Zur Kritik des gegenwärtigen Bewußtseins*, Berlin-New York, de Gruyter, 1982. Cfr. inoltre il mio breve studio *Suffering from Indeterminacy. An Attempt at a Reactualization of Hegel's «Philosophy of Right»*, Assen, Van Gorcum, 2000; trad. it. *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Roma, manifestolibri, 2003.

comunque ricompreso come elemento costitutivo all'interno di un universale che lo trascendeva. Nella misura in cui sceglie di individuare il presupposto di una vita umana riuscita in precondizioni di questo tipo, Hegel può presentare la genesi della società borghese come il prodotto di una scissione storica le cui conseguenze vanno ben oltre lo stato di disintegrazione politica nel quale pure trovano espressione. Nel momento in cui gli individui, avvalendosi delle libertà appena conquistate, iniziano a relazionarsi soltanto con se stessi, rischia di andare perduto insieme al legame sociale anche il medium universale nell'orizzonte del quale i soggetti sono messi in condizione di sviluppare un'identità razionale. La vita sociale alla quale Hegel sta pensando risulta quindi contrassegnata da una perdita di universalità che sortisce conseguenze patologiche tanto per i soggetti quanto per la collettività: come nell'interiorità del singolo individuo non più ricompreso in maniera costitutiva nella sfera pubblica il dovere e l'inclinazione finiscono per fronteggiarsi in maniera astratta, così nella società i membri atomizzati si contrappongono dall'esterno a istituzioni svuotate di ogni vita.

La distanza che separa Hegel da Rousseau si può misurare già solo dall'uso della parola «scissione», uno dei concetti alla base di questo tipo di diagnosi filosofica della società. Per approdare alle conclusioni enunciate sopra Hegel deve necessariamente postulare la preesistenza di una condizione di unità sociale suscettibile di frammentarsi in parti contrapposte: il fatto che qualcosa che in precedenza costituiva una totalità si sia scisso in due metà presenta già di per sé, secondo la sua interpretazione, la qualità di una patologia. Per Rousseau, invece, il punto di partenza non è costituito da una forma di totalità originaria, ma dalla compresenza irrelata di singole unità discrete: la deriva ha inizio quando quelle entità autoriferite, federandosi tra loro, iniziano a smarrire il loro centro gravitazionale. Questa divergenza di criteri tra i due pensatori è il naturale corollario di una diversa concezione delle premesse sociali dalle quali dipende la possibilità di una vita umana riuscita: secondo Rousseau il presupposto di una forma di società in grado di consentire ai suoi membri di realizzare se stessi risiede in una condizione di massima autarchia individuale, mentre per Hegel, al contrario, quella precondizione è data dal sussistere di una obbligazione reciproca orientata a un bene

comune. Per tutta la sua vita, di conseguenza, Hegel è andato in cerca di un medium sociale in grado di porsi come fonte di una rinnovata integrazione etica anche nelle condizioni definite dal moderno principio di libertà, operazione che Rousseau invece ha tentato soltanto nel *Contratto sociale*[15]. L'ipotesi giovanile di una religione di popolo modellata sul cristianesimo dei primordi, l'effimero programma di una mitologia estetica, la gravitazione sul modello dell'antica *polis* e infine la concezione matura di un'eticità regolamentata dallo Stato sono le diverse soluzioni che Hegel ha successivamente sperimentato a mano a mano che la sua opera evolveva per tentare di fare fronte alla crisi che lui stesso aveva diagnosticato[16].

L'immagine della vita sociale coeva tratteggiata dall'ultimo Hegel risente solo marginalmente di fenomeni legati all'impoverimento economico, che divengono una priorità per la filosofia sociale soltanto con l'opera del suo discepolo Marx. Nei paesi occidentali più avanzati il processo di industrializzazione capitalistica aveva conosciuto un'accelerazione tale che risultava ormai impossibile ignorare le sue ricadute sul mondo della vita: non per nulla a stimolare lo sviluppo di Marx come pensatore fu l'esperienza della miseria economica e dello sradicamento sociale. Neppure Marx, però, si limita a percepire gli aspetti della società contemporanea che suscitano la sua indignazione come ricadute sociali di un'ingiustizia di tipo morale: come Rousseau e Hegel prima di lui, Marx interpreta fin da principio le tendenze che sottopone a critica in termini di sviluppi sociali il cui effetto è di ostacolare l'autorealizzazione umana. Il concetto teleologico dell'uomo che Marx pone alla base delle sue riflessioni, tuttavia, sottintendeva per definizione un

[15] Non è questo il luogo più adatto per esaminare i rapporti complessi che il *Contratto sociale* di Rousseau intrattiene con gli scritti di critica della cultura. Molti ritengono che queste due parti dell'opera di Rousseau siano semplicemente in contrasto, eppure io sono convinto che la teoria dell'intersoggettività di segno negativo del Rousseau critico della civiltà trovi un puntuale riscontro nella tendenza dei suoi scritti politici a osteggiare tutte le forme di associazione, se non addirittura di interazione sociale.

[16] In un interessantissimo saggio sui tentativi di soluzione che Hegel prospetta alle prese con il problema dell'integrazione etica dell'individuo, Sergio Dellavalle ha distinto «tre modelli e mezzo»: Sergio Dellavalle, *Hegels dreienhalb Modelle zum Bürger-Staat-Verhältnis*, in «Hegel-Jahrbuch», 1993-1994, pp. 191 ss.

accento contenutistico rimasto completamente estraneo tanto a Rousseau quanto a Hegel: sulla base dell'esperienza storica che aveva richiamato la sua attenzione sulla vita economica (oltre che di certi giovanili influssi romantici), Marx è convinto che il soggetto umano pervenga alla realizzazione di sé solo ed esclusivamente per il tramite di un processo di lavoro autodeterminato[17]. Per procedere alla diagnosi critica che Marx intendeva svolgere occorreva quindi individuare in certi aspetti del capitalismo le condizioni strutturali che ostacolavano il dispiegarsi di una forma di lavoro come quella descritta. Nei suoi scritti di gioventù quell'impresa assume la forma di una critica dell'alienazione sociale.

Anche dopo che Marx ebbe lasciato cadere l'approccio teorico incentrato sull'alienazione, tipico dei suoi scritti di gioventù, nulla è cambiato, in termini di filosofia sociale, nell'orientamento della sua critica del capitalismo. Da un lato è vero che con il progredire delle sue conoscenze nel campo dell'economia politica si fa strada in Marx l'idea che una critica del modo di produzione capitalistico possa risultare adeguata soltanto se riesce a far emergere una contraddizione strutturale dalle leggi dinamiche di quel sistema stesso, come vero è altresì che sulla scorta di un progressivo avvicinamento al modello metodologico delle scienze naturali matura in Marx la convinzione che il discorso sull'«alienazione sociale» dovesse ancora troppo a un concetto speculativo delle proprietà specifiche del genere umano. Il fatto che il suo approccio sia andato evolvendo nel senso di un programma scientifico di critica dell'economia politica, però, non significa per forza di cose che la sua analisi del capitalismo abbia rinunciato a qualunque orientamento riconducibile a una filosofia sociale. Marx non si è limitato a interrogare la legalità immanente che produce necessariamente la crisi economica a partire dalla logica di sfruttamento del capitale: anche in quella fase più tarda del suo pensiero, piuttosto, gli preme mostrare che quel processo costituiva una deriva sociale nella misura in cui precludeva agli esseri umani la possibilità di una vita soddisfacente. Per

[17] A mo' di riassunto cfr. Axel Honneth, *Arbeit und instrumentales Handeln*, in Id. e Urs Jaeggi (a cura di), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des historischen Materialismus 2*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1980, pp. 185 ss.

riuscire nell'intento, in quel mutato contesto Marx preferisce servirsi della categoria della «reificazione», che rimpiazza il vecchio concetto dell'alienazione con un modello più leggero sul piano del tenore antropologico, ma non meno efficace ai fini della determinazione di patologie sociali[18]. «Reificazione» designa in Marx il processo in virtù del quale la coazione allo sfruttamento che contraddistingue il capitale induce nei soggetti una sorta di errore categoriale permanente rispetto alla realtà. Sottoposti a una pressione economica che li induce a ignorare sistematicamente qualsiasi fenomeno non suscettibile di sfruttamento economico, i soggetti non possono più fare a meno di percepire la realtà tutta intera secondo lo schema di entità cosali. Uno stato di cose che tuttavia, secondo Marx, merita di venire criticato solo nella misura in cui risultano compromesse anche le precondizioni dalle quali dipende l'autorealizzazione dell'essere umano: una volta che il suo ambiente si trova ridotto a un mero complesso di cose, infatti, viene meno per l'uomo anche la possibilità di prendere coscienza delle proprie forze vive nel medium di una realtà esterna.

Come emerge dallo svolgimento appena riassunto, anche questo nuovo modello di critica poteva funzionare soltanto a patto di riferirsi in chiave sistematica a determinazioni di tipo antropologico. Per poter criticare il processo di reificazione in quanto ostacolo a una vita buona Marx era costretto a sottoscrivere alcune premesse teoriche a dir poco impegnative in merito alle strutture dell'autorealizzazione umana. Senza contare che a un livello argomentativo ancora più generale rimaneva da spiegare perché una visione oggettivante della realtà costituisse per forza di cose una sorta di errore categoriale. In compenso Marx può ormai rinunciare a ingombrarsi di presupposti di ordine sostanziale in merito ai bisogni naturali dell'essere umano, un tipo di assunti del quale il vecchio concetto dell'alienazione non poteva invece fare a meno. Se il nuovo modello di critica gli imponeva comunque di pronunciarsi in merito alla struttura dell'autorealizzazione

[18] Cfr. la minuziosissima ricostruzione di Georg Lohmann, che tuttavia pone al centro del discorso la categoria dell'«indifferenza», piuttosto che quella della «reificazione»: Georg Lohmann, *Indifferenz und Gesellschaft. Eine kritische Auseinandersetzung mit Marx*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, soprattutto il cap. I.

umana, infatti, i presupposti che era chiamato a esplicitare non si riferivano più ai presunti scopi o alle presunte finalità di quel processo, ma solo ed esclusivamente alle necessarie precondizioni del suo esplicarsi. Questa relativa economia di mezzi nel ricorso a ipotesi di matrice antropologica può forse contribuire a spiegare perché il modello della critica della reificazione abbia esercitato per tutto il Novecento una forte influenza che neppure oggi risulta ancora del tutto scemata. Prima che la categoria della reificazione iniziasse a venire percepita come un concetto spendibile nel campo della filosofia sociale, tuttavia, dovevano trascorrere i sessant'anni che separano il *Capitale* di Marx dall'opera della prima maturità di György Lukács, perché soltanto con l'uscita di *Storia e coscienza di classe* i più hanno capito che la critica marxiana dell'economia politica sottintendeva anche un'interpretazione del capitalismo in chiave di filosofia sociale[19]. Neppure quando Marx era ancora in vita, in effetti, i suoi scritti economici erano mai stati letti come un contributo alla filosofia sociale. Tralasciando i casi in cui il suo pensiero era già stato reinterpretato nel senso di una concezione oggettivistica della storia, infatti, negli ambienti del movimento operaio la teoria marxiana interessava soprattutto per i suoi corollari di natura politica ed economica, o tutt'al più, ma in casi rari, di teoria morale. Al di fuori dei circoli vicini al pensiero socialista, peraltro, a quell'epoca l'esperienza sociale della crisi non ruotava intorno a temi come l'impoverimento, ma metteva in risalto altri fenomeni.

Nella seconda metà dell'Ottocento diverse nazioni occidentali mossero i primi passi nel senso di una democratizzazione politica. Sotto la pressione morale del movimento operaio, che poteva già richiamarsi a un'ampia istituzionalizzazione del principio di uguaglianza, le libertà liberali vennero estese a nuovi gruppi e allo stesso tempo arricchite di specifici elementi politici[20]. Lette in parallelo al processo di urbanizzazione in corso, queste tendenze di orientamento egualitario non tar-

[19] Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, in Id., *Werke. Frühschriften*, vol. II, Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1968, pp. 161 ss.; trad. it. *Storia e coscienza di classe*, Milano, Mondadori, 1973, pp. 224 ss.

[20] Molto chiaro in proposito è Thomas H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, London-Concord (Mass.), Pluto Press, 1992; trad. it. *Cittadinanza e classe sociale*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

darono a suscitare un'alzata di scudi in certi ambienti della borghesia. Nel giro di breve tempo entrava in uso la parola d'ordine della «massificazione», che riduceva a fattor comune le paure di chi viveva quell'evoluzione come una minaccia[21]. A questi motivi di inquietudine, specialmente in Germania, si aggiungeva un crescente disagio di fronte alle ricadute del processo di industrializzazione sulla cultura del quotidiano. Il mondo sociale della vita veniva esperito come uno spazio desertificato, se non addirittura svuotato di ogni senso, perché sembrava ormai del tutto incapace di attingere una grandezza e un'originalità autentiche. Già Tocqueville, all'epoca in cui Marx redigeva i suoi *Manoscritti economico-filosofici*, aveva messo in guardia dai rischi di impoverimento culturale che potevano derivare dal principio dell'uguaglianza sociale[22]. A distanza di neppure trent'anni, nel saggio *Sulla libertà*, John Stuart Mill deprecava una sempre più spiccata tendenza a un conformismo generalizzato[23]. Soltanto con l'opera di Nietzsche, tuttavia, emergeva una prospettiva teorica in grado di mettere a sistema tutti questi fenomeni in modo tale da farli apparire come sintomi culturali di una sola e unica crisi di fondo. Procedendo a una geniale semplificazione, Nietzsche riconduceva alla costellazione spirituale del nichilismo moderno le diverse derive che i suoi contemporanei avevano deprecato ora come proliferazione dell'ugualitarismo, ora come l'esito di una massificazione della società. Prendendo in contropiede autori come Tocqueville e Mill, che pur scrivendo da critici della cultura scorgevano in quelle tendenze gli effetti collaterali indesiderati ma tuttavia emendabili di un processo di democratizzazione che per il resto meritava senz'altro di venire difeso, Nietzsche percepisce la vita sociale del suo tempo come gravemente e radicalmente perturbata. L'atmosfera di nichilismo generalizzato il cui avvento il mondo moderno non aveva fatto che accelerare nella misura in cui qualunque forma di orientamento valoriale funzionale all'affermazione della vita soggiaceva ormai a una riserva di tipo autoriflessivo, non costituisce per Nietzsche un mero epifenomeno a fronte di una dinamica sociale complessivamente sana, ma piuttosto l'espressione sintomatica di una patologia culturale[24]. Anche la diagnosi nietzschiana del presente, di conseguenza, appartiene di diritto alla genesi della moderna filosofia sociale, anzi costituisce uno dei suoi snodi cardine.

Va precisato che lo specifico punto di vista dal quale Nietzsche prende in esame il mondo sociale non costituisce soltanto un significativo arricchimento, ma anche un caratteristico cambio di rotta rispetto alle priorità della filosofia sociale che abbiamo conosciuto finora. A differenza di Hegel e Marx, Nietzsche non nutriva alcun interesse specifico per i fenomeni sociali della sua epoca. Nei suoi scritti ne teneva conto per così dire *en passant*, evocandoli come sintomi esemplari di un disturbo la cui origine e il cui punto focale, in ogni caso, andavano ricercati altrove, nella sfera degli orientamenti culturali dell'essere umano. Questo cambio di prospettiva lo induce a praticare una forma di interpretazione della storia che rompeva sia con le premesse dello storicismo allora fiorente, sia con il concetto idealistico del progresso: si trattava infatti di far emergere dai sistemi culturali di interpretazione ereditati dal passato quegli specifici contenuti intellettuali che avevano preparato il manifestarsi della patologia spirituale del presente. Al termine del percorso teorico così delineato Nietzsche approdava al programma di un'analisi genealogica della storia culturale, un precedente che ancora oggi costituisce un modello di metodo per chiunque intenda produrre diagnosi

[21] Per una rassegna sul tema vedi Henry Stuart Hughes, *Consciousness and Society. The Reorientation of European Social Thought 1890-1930*, New York, Knopf, 1958; trad. it. *Coscienza e società. Storia delle idee in Europa dal 1890 al 1930*, Torino, Einaudi, 1967. Sulle evoluzioni del concetto di «massa» all'epoca della Repubblica di Weimar vedi Helmuth Berking, *Masse und Geist. Studien zur Soziologie in der Weimarer Republik*, Berlin, Wissenschaftlicher Autoren-Verlag, 1984.

[22] Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (1835-1840), in Id., *Œuvres*, vol. II, Paris, Gallimard, 1992; trad. it. *La democrazia in America*, Torino, Einaudi, 2006.

[23] John Stuart Mill, *On Liberty* (1859), Oxford, Clarendon Press, 1980; trad. it. *Saggio sulla libertà*, Milano, Il Saggiatore, 2014.

[24] Un rimando per tutti: Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral* (1887), in Id., *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe*, München-Berlin-New York, de Gruyter, 1980; trad. it. *Genealogia della morale*, in Id., *Opere di Friedrich Nietzsche*, vol. VI, Milano, Adelphi, 1968. Tra i contributi su Nietzsche vanno tenuti presente soprattutto Karl Löwith, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*, Hamburg, Meiner, 1978; trad. it. *Da Hegel a Nietzsche*, Torino, Einaudi, 1949, in particolare la parte II, e Karl Brose, *Sklavenmoral. Nietzsches Sozialphilosophie*, Bonn, Bouvier, 1990.

epocali in chiave di filosofia sociale, come emerge soprattutto dalle ricerche di Foucault, ma in un certo senso anche dalle analisi di Horkheimer e Adorno.

2. *Fra antropologia e filosofia della storia: la filosofia sociale dopo la nascita della sociologia*

Se nell'Ottocento la filosofia sociale è sempre rimasta fortemente debitrice della critica della cultura di Rousseau, al volgere del Novecento essa subisce in maniera assoluta l'ascendente della costellazione intellettuale Marx-Nietzsche. Sarebbe difficile ritrovare nelle sue forme novecentesche anche un solo problema o un solo argomento che non fosse scaturito da un tentativo di elaborare la tensione tra i due pensatori. Il centro di gravità di quella polarità intellettuale, peraltro, si era sganciato nel frattempo dal suo luogo teorico di origine per venire trasposto in un altro contesto. Le patologie del mondo moderno non vengono più esaminate nell'ambito della filosofia o nel quadro di una delle aree extra-accademiche ad essa contigue, bensì nel campo della nascente sociologia. Come spesso è accaduto nel corso della sua storia, in quella fase la filosofia sociale ha recepito degli apporti significativi da una scienza empirica.

A quell'altezza, d'altra parte, la sociologia si prestava in modo particolare a raccogliere il testimone della filosofia sociale, perché a quell'epoca, contrariamente a quanto sarebbe accaduto poi, sembrava ancora del tutto naturale orientarsi in relazione a problematiche di tipo etico. I padri fondatori della nuova scienza, nessuno escluso, erano intimamente convinti che la società moderna fosse minacciata da un deperimento morale che rischiava di perturbare in modo gravissimo il processo di riproduzione della società. Con la transizione istituzionale dall'ordine sociale tradizionale all'ordine sociale moderno – questa, a grandi linee, era la diagnosi – l'impalcatura valoriale della società aveva perduto la capacità formativa di tipo etico che fino a quel momento aveva consentito al singolo di conferire un senso alla propria esistenza in relazione a uno scopo sociale. Se la sociologia può essere intesa come una risposta alla patologia che risultava da quello sfasamento, ciò accade perché la disciplina stessa, ancora non del tutto specializzata, veniva concepita all'epoca come un progetto di tipo «morale» o dell'ordine di una «scienza della cultura».

Il suo compito – cosa di cui né Tönnies né Simmel, né Weber né Durkheim hanno mai dubitato – era spiegare la genesi della crisi etica per contribuire a risolverla in pratica. Se fino a questo punto il programma dei sociologi della prima generazione risulta sovrapponibile agli obiettivi che avevano guidato la filosofia di Hegel, la differenza concerneva le specifiche determinazioni di contenuto addotte per definire il pericolo incombente: i sintomi del processo sfociato nella crisi etica del presente non erano più individuati nell'aggravarsi di uno stato di atomizzazione o scissione, ma nella perdita stessa di orientamenti morali. Quel modello diagnostico del presente recepiva impulsi teorici di ascendenza sia marxiana che nietzschiana, anche se ricostruire le loro esatte traiettorie è oggi tutt'altro che facile. Negli anni giovanili tutti i sociologi citati (con la sola eccezione di Durkheim, per il quale il magistero di Bergson ha probabilmente giocato un ruolo simile) erano rimasti segnati in maniera indelebile dalla diagnosi nietzschiana del nichilismo. Ne avevano desunto l'idea che con la disgregazione di un ordine valoriale oggettivo fossero tramontati anche quegli obiettivi etici in relazione ai quali i soggetti avevano potuto orientare la loro vita in forme cariche di senso[25]. Al tempo stesso, però, quella prima generazione di sociologi accademici aveva risentito in maniera decisiva anche dell'influsso della teoria economica di Marx. Generalizzando l'analisi marxiana del capitalismo si poteva tentare di fare luce sui modi in cui il nuovo ordine economico aveva prodotto relazioni umane non più fondate su legami interpersonali, ma su principi di razionalità strumentale[26].

[25] Sulla presenza di Nietzsche nel pensiero di Simmel cfr. su tutti Klaus Lichtbau, *«Das Pathos der Distanz». Präliminarien zur Nietzsche-Rezeption bei Georg Simmel*, in Heinz-Jürgen Dahme e Otthein Rammstedt (a cura di), *Georg Simmel und die Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, pp. 231 ss.; sull'influsso nietzschiano in Max Weber, cfr. soprattutto Wilhelm Hennis, *Max Webers Fragestellung*, Tübingen, Mohr, 1987, cap. IV; trad. it. *Il problema Max Weber*, Roma-Bari, Laterza, 1991. Vedi anche Detlev J.K. Peukert, *Die «letzten Menschen». Beobachtungen zur Kulturkritik im Geschichtsbild Max Webers*, in «Geschichte und Gesellschaft», IV, 12, 1986, pp. 425 ss. Sulla presenza di Nietzsche in Tönnies, da ultimo, vedi Jürgen Zander, *Ferdinand Tönnies und Friedrich Nietzsche. Mit einem Exkurs: Nietzsches «Geburt der Tragödie» als Impuls zu Tönnies' «Gemeinschaft und Gesellschaft»*, in Lars Clausen e Franz Urban Pappi (a cura di), *Ankunft bei Tönnies*, Kiel, Mühlau, 1981, pp. 185 ss.

[26] Il determinante influsso di Marx su Weber è indiscusso. Ancora eccellente a riguardo è Karl Löwith, *Max Weber und Karl Marx*, in Id., *Sämtliche Schriften*, vol. V, Stuttgart, Metzler, 1988, pp. 324 ss.; trad. it. *Max Weber e Karl Marx*, in Id., *Marx, Weber, Schmitt*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 3 ss.

Bastava poco per rifondere quei due complessi teorici in un unico modello esplicativo, e quindi approdare alla tesi che a cavallo tra Otto e Novecento ha dominato la diagnostica sociologica del presente: l'idea, cioè, che le cause istituzionali di una sempre più grave perdita di orientamenti etici (in altri termini, le cause del nichilismo) fossero da ravvisare nell'affermazione di un'economia capitalistica finalizzata al profitto. In forme di volta in volta differenti quel teorema ha costituito il nucleo di tutti i modelli interpretativi che all'epoca furono mobilitati nel tentativo di spiegare la transizione all'ordine sociale moderno. Simmel ha parlato di cosificazione delle relazioni personali, Tönnies ha insistito sulla dissoluzione dei legami sociali di tipo comunitario, Weber ha posto l'accento su un radicale disincanto del mondo, mentre Durkheim, da ultimo, ha indagato la genesi delle forme di solidarietà organica: tutti questi approcci si riferivano al medesimo fenomeno storico, il processo di desertificazione morale del mondo sociale della vita che aveva accompagnato l'instaurazione della nuova forma economica[27]. Con l'avvento del fascismo i temi della filosofia sociale dovevano mutare radicalmente, anche a parità di orientamento metodologico. Fino a ridosso di queste importanti trasformazioni il campo percettivo della filosofia sociale era rimasto legato a doppio filo ai modelli interpretativi messi a punto a cavallo tra Otto e Novecento dai padri fondatori della sociologia. In primo piano in tutte queste diagnosi del presente, per il resto così diverse tra loro, ricorre quasi senza eccezione il motivo di un'autorealizzazione umana che risulta pregiudicata da certi sviluppi legati

Cfr. inoltre Anthony Giddens, *Marx, Weber, and the development of capitalism*, in «Sociology», IV, 3, 1970, pp. 289-310. Sulla presenza di Marx in Tönnies cfr. Günther Rudolph, *Ferdinand Tönnies und die Lehre von Karl Marx. Annäherung und Vorbehalt*, in Lars Clausen e Carsten Schlüter (a cura di), *Hundert Jahre «Gemeinschaft und Gesellschaft». Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion*, Opladen, Leske/Budrich, 1991, pp. 301 ss.

[27] Cfr. in quest'ordine Georg Simmel, *Philosophie des Geldes* (1900), in Id., *Gesamtausgabe*, vol. VI, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989; trad. it. *Filosofia del denaro*, Torino, Utet, 1984; Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft. Grundbegriffe einer reinen Soziologie* (1887), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1979; trad. it. *Comunità e società*, Milano, Comunità, 1979; Max Weber, *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1905), in Id., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, vol. I, Tübingen, Mohr Siebeck, 1972; trad. it. *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Firenze, Sansoni, 1990; Émile Durkheim, *De la division du travail social* (1893), Paris, Puf, 2007; trad. it. *La divisione del lavoro sociale*, Milano, Comunità, 1992.

alla modernizzazione capitalistica. È secondario che l'autore parli di reificazione o di perdita della dimensione comunitaria, di impoverimento culturale o di aumento dell'aggressività: in termini sociali il punto d'innesto dell'analisi è sempre dato dalla pressione unilaterale nel senso di una razionalizzazione legata alla forma economica capitalista. Con la presa di potere del nazionalsocialismo in Germania e una crescente consapevolezza del terrore che andava dilagando in Unione Sovietica questo modello di diagnosi epocale va incontro a una radicale trasformazione. Un po' alla volta la convergenza che sembrava sussistere tra la dittatura fascista e il sistema di potere staliniana passa in primo piano. Nel giro di breve tempo pressoché tutte le teorie dotate di sensibilità filosofico-sociale iniziano a ravvisare il nucleo di ogni moderna patologia sociale nei fattori che hanno reso possibile l'avvento del totalitarismo. La forma capitalistica dell'economia passa così in secondo piano, e al suo posto, nel ruolo di principale fattore patogeno, si fa avanti il complesso del moderno rapporto con il mondo. E tuttavia questa ricalibrazione delle priorità, pure tutt'altro che effimera, non basta ancora a indurre un riorientamento metodologico della filosofia sociale: i due libri che in modo forse più intenso di qualunque altro hanno indagato la convergenza storica tra il fascismo e lo stalinismo – *Dialettica dell'illuminismo* di Horkheimer e Adorno e lo studio di Hannah Arendt sul totalitarismo[28] – si basavano ancora su procedure di fondazione di matrice antropologica o legate a una filosofia della storia.

Quando all'inizio degli anni Trenta l'Istituto per la ricerca sociale di Francoforte inizia a lavorare sotto la guida di Max Horkheimer, il quadro di orientamento condiviso dai suoi esponenti risentiva ancora in larga misura di una speranza nel progresso che scaturiva da una filosofia della storia. Non diversamente da quanto accadeva in Lukács, ma ora sulla base di un approccio più empirico, il capitalismo viene inteso sulla scorta di Marx come uno stato di reificazione sociale che la lotta rivoluzionaria del proletariato è destinata a revocare.

[28] Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, Amsterdam, Querido, 1947; trad. it. *Dialettica dell'illuminismo*, Torino, Einaudi, 1966; Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York, Harcourt, Brace and Co., 1951; trad. it. *Le origini del totalitarismo*, Torino, Einaudi, 2009.

Da un lato è vero che il lavoro interdisciplinare dell'Istituto francofortese verteva sulla spinosa questione dell'integrazione sociale e quindi della neutralizzazione delle classi lavoratrici, che sembrava contraddire ogni aspettativa razionale, ma pur con tutte le molteplici differenze di vedute tra gli esponenti dell'Istituto, era rarissimo che la prospettiva di un sovvertimento in chiave emancipatoria venisse seriamente posta in dubbio. A distanza di una decina d'anni, costretto all'esilio in America dalla situazione venutasi a creare in Germania, il gruppo di ricerca francofortese sottopose il proprio impianto di filosofia della storia a una revisione radicale. L'impressione che il fascismo e lo stalinismo formassero ormai un unico blocco totalitario aveva dissipato tutte le speranze in un cambiamento rivoluzionario, che ora lasciavano il posto a una critica della cultura di intonazione pessimista[29]. Il libro nel quale il nuovo orientamento ha trovato un'espressione duratura è *Dialettica dell'illuminismo*, redatto a quattro mani da Horkheimer e Adorno. Con la sua pubblicazione ha inizio una fase nella quale i fattori che storicamente avevano reso possibile il totalitarismo assurgono a tematica di riferimento della filosofia sociale.

Per mostrare fino a che punto l'orizzonte spirituale del pensiero di Horkheimer e Adorno si fosse modificato basterebbe citare il loro tentativo di risalire fino ai primordi della storia umana nella ricerca delle cause del fenomeno totalitario. La patologia sociale che si manifestava nei sistemi di dominio fascisti era radicata così in profondità che per spiegarla in modo adeguato occorreva concepirla come la conseguenza di una deriva del processo di civilizzazione come tale. Non è un caso che sul piano formale questa idea di fondo ricordasse la premessa alla quale già Rousseau si era attenuto nella sua critica della cultura. Anche in quel caso l'idea era che la condizione di alienazione diagnosticata nel presente fosse il sintomo di una perturbazione delle condotte umane dall'origine molto più antica. È per questo, in fin dei conti, che Rousseau evoca lo stato di natura. È chiaro inoltre che entrambi gli approcci concordano in più punti sul problema

[29] Su questo processo di trasformazione intrateorica vedi nel complesso Helmut Dubiel, *Wissenschaftsorganisation und politische Erfahrung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1978, parte A.

dello status metodologico da attribuire alla rappresentazione dei primordi della civiltà. Come in Rousseau non viene mai del tutto chiarito se la descrizione dello stato di natura fosse intesa come una *fictio* o un dato empirico, Horkheimer e Adorno si guardano bene dal precisare come vadano letti i loro excursus sulla protostoria del genere umano. Da un lato il testo contiene tutta una serie di allusioni implicite ai risultati della ricerca etnologica e antropologica; dall'altro le conclusioni risultano talmente unilaterali ed estreme da indurre in ultima analisi a leggere quelle descrizioni piuttosto nei termini di un esperimento mentale. Prendere coscienza di queste somiglianze metodologiche consente di far emergere con tanto maggior nettezza la discrepanza che divide le due impostazioni sul piano del merito. Mentre Rousseau ha attribuito l'avvio del declino della civilizzazione alla comunicazione interpersonale, Horkheimer e Adorno lo individuano piuttosto nel primo atto di padroneggiamento razionale dei processi naturali. Rovesciando su se stessa la connotazione positiva che fino a quel momento aveva teso a prevalere nella tradizione marxista, Adorno e Horkheimer colgono del lavoro umano soltanto l'elemento che fa il gioco del dominio strumentale. È nella tensione del lavoro che il soggetto acquisisce la capacità di controllare razionalmente i propri impulsi naturali, ed è ancora l'attività lavorativa, per converso, a ridurre l'ambiente naturale a un sostrato passivo delle finalità umane[30]. Dalla somma di questi due postulati scaturisce un'interpretazione non meno unilaterale della critica della cultura di Rousseau: il processo di civilizzazione viene appiattito su una logica di progressivo declino. Il primo atto di dominio strumentale con il quale l'uomo impara ad affermare se stesso contro la natura si prolunga via via nel disciplinamento della sua vita pulsionale, nell'impoverimento delle sua facoltà sensoriali e nella formazione di rapporti sociali improntati a logiche di dominio. Laddove in Rousseau il processo di declino culminava in una lotta incontrollata di tutti contro tutti per la conquista del prestigio, in Horkheimer

[30] A mo' di sintesi vedi Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, cap. II; trad. it. *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Bari, Dedalo, 2002.

e Adorno il capolinea coincide con la dittatura totalitaria del loro tempo. La spirale storica della reificazione giunge così al suo acme, poiché il totalitarismo istituisce all'interno della società stessa una condizione naturale di secondo grado nella quale gli individui, svuotati di ogni contenuto psichico e non meno impotenti dell'uomo preistorico abbandonato alla mercé delle indomabili forze della natura, si ritrovano in balia di grandi organizzazioni che operano in base a principi di razionalità strumentale.

Scegliendo di spiegare la genesi del totalitarismo moderno in chiave di filosofia della storia Horkheimer e Adorno raccoglievano l'eredità di una tradizione che si riappropriava in chiave marxista delle tesi weberiane sulla razionalizzazione[31]. Perfino il dispotismo dei sistemi di potere irrigiditisi in forme totalitarie doveva venire interpretato come un'incarnazione sociale del processo cognitivo che nella forma di una sistematica accumulazione di nuove conoscenze finalizzate al dominio della realtà percorre fin dai primordi la storia del genere umano. Sul piano teorico la decisione di concentrarsi in modo così esclusivo sulla logica di sviluppo della ragione strumentale comportava due limitazioni che hanno compromesso l'efficacia di quella diagnosi del totalitarismo. Per prima cosa vengono espunti dal processo storico di formazione del presente tutti quei fattori che non intrattengono un rapporto più o meno diretto con dinamiche di razionalizzazione tecnologica. Per quanto Horkheimer e Adorno si sforzino di ampliare l'analisi all'evoluzione dei mass media e per quanto insistano sulle disposizioni psichiche sottese a certi comportamenti, l'analisi di questi fenomeni rimane prigioniera di un presupposto limitante che impone di ricondurle a tutti i costi come sue ennesime estrinsecazioni a una ragione fattasi totalitaria.

Ai fini del compito che incombe alla filosofia sociale, tuttavia, il secondo problema è ancora più grave. Percepire il dominio totalitario come il punto culminante di un processo di razionalizzazione che affonda le sue radici nella protostoria della specie umana significa fondamentalmente smarrire il senso della posizione altamente specifica che esso occupa

[31] Cfr. Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981, vol. I, cap. IV; trad. it. *Teoria dell'agire comunicativo*, 2 voll., Bologna, Il Mulino, 1987.

nella storia della civiltà, perché in quell'ottica è il processo di civilizzazione inteso come un tutto, e non più la specifica realtà sociale del totalitarismo come tale, a rappresentare una forma di patologia sociale. Anche Horkheimer e Adorno, come Rousseau, finiscono per essere costretti a sospettare patologie pressoché ovunque. Una teoria che concepisce in modo così esclusivo il processo storico sul modello del progressivo aggravarsi di un disturbo già insito nei primordi del genere umano risulta del tutto incapace di valorizzare i momenti di progresso insiti nell'ampliamento delle libertà giuridiche, nella democratizzazione politica del processo decisionale o nell'apertura di spazi di comportamento individuali, e senza contromodelli del genere diviene impossibile anche circoscrivere e definire una patologia sociale come una deriva storicamente situata[32]. Nel mettere mano alla sua analisi del totalitarismo Hannah Arendt sembra avere tenuto a guardarsi proprio da questo punto debole della *Dialettica dell'illuminismo*, dal momento che nella sua teoria la genesi della dittatura totalitaria era concepita proprio come l'effetto di una patologia sociale che poteva attecchire e manifestarsi soltanto all'interno della società moderna.

L'analisi arendtiana del totalitarismo sottintende un tipo di filosofia sociale che condivide con le diagnosi epocali del primo Hegel la tendenza a far emergere i motivi di diritto della critica soltanto nella forma velata di idealizzazioni storiche. Per tutta la vita Arendt ha ritenuto che le deformazioni del mondo sociale si riconoscessero dalla presenza di sviluppi che minacciavano i presupposti comunicativi della discussione pubblica di problemi politici. Eppure, invece di consolidare questa idea fondante in termini antropologici, in modo tale da renderla suscettibile di una verifica empirica, Arendt si è sempre sforzata di giustificarla passando per una descrizione idealizzante della *polis* antica. Se dalle sezioni della sua opera dove questo accade proviamo a stralciare a posteriori tutti i riferimenti di carattere storico, però, vengono in luce anche i postulati antropologici sui quali la sua diagnosi sociale in gran parte poggiava: in altri termini, l'idea

[32] Cfr. Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, cap. V; trad. it. *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Roma-Bari, Laterza, 1988.

che per loro intima natura i soggetti umani hanno bisogno di venire percepiti e di ricevere conferme nel quadro di una sfera pubblica, perché soltanto così possono acquisire quel minimo di stabilità psichica e autoconsapevolezza del quale hanno bisogno per riuscire a fare fronte ai problemi e alle incertezze che accompagnano la loro esistenza; senza contare che il singolo è messo in condizioni di esperire se stesso come un essere libero soltanto quando impara a impegnarsi attivamente nella discussione pubblica di problemi politici. Mettendo a sistema questi due presupposti si ricava un argomento sistematico che Arendt tende a camuffare ora da descrizione dell'antica *polis* svolta in chiave normativa, ora da riabilitazione filosofica del concetto aristotelico della *praxis*: nell'essere umano la libertà individuale e la prassi pubblica risultano talmente inestricabili che soltanto l'esistenza di una sfera sociale pubblica di partecipazione politica gli garantisce l'opportunità di condurre una vita riuscita.

È l'ideale di società che si ricava da questa tesi a venire poi utilizzato da Arendt come quel parametro di riferimento che le consente di denunciare il sistema di dominio sociale del totalitarismo come una patologia. Questa denuncia ha luogo in due successive fasi (successive non nel senso della cronologia dei suoi scritti, ma in quello sistematico della strutturazione della sua filosofia sociale): in un primo tempo Arendt ascrive alla moderna società industriale una generale tendenza all'estraniazione dal mondo; successivamente il sistema del dominio totalitario viene interpretato come evoluzione specifica e come adempimento di questa estraniazione. In *Vita activa* Arendt ha proposto un'analisi delle forme sociali di comportamento nelle quali la moderna estraniazione dal mondo si manifesta in forme quintessenziali. Nelle condizioni di una progressiva industrializzazione, sostiene l'autrice, le forme tecniche di attività del produrre e del lavorare acquisiscono sul piano sociale un predominio talmente esclusivo da minacciare di soppiantare completamente la prassi della discussione e della comunicazione pubbliche, fonte di libertà. Poiché in questo modo risulta compressa proprio quella particolare sfera di attività che sola consente all'individuo di sviluppare una relazione di fiducia nei confronti di se stesso, dei suoi simili e del mondo nel suo insieme, tuttavia, se ne deduce che la marcia trionfale della tecnologia

comporta necessariamente un incremento dell'estraniazione generale[33].

Sono stati questi processi di sviluppo, secondo Arendt, a predisporre l'humus socioculturale che ha consentito al totalitarismo di affermarsi. Nella dittatura nazionalsocialista, come mostra il suo ambizioso trattato sulle «origini del totalitarismo», la perdita di mondo che affligge l'esperienza dell'uomo moderno è stata manipolata allo scopo di mobilitare le masse. Tagliati fuori da ogni interazione istitutrice di senso dalla progressiva contrazione dello spazio pubblico, gli individui, quasi del tutto abbandonati a se stessi e non più sicuri della loro identità, riescono a trovare un'adeguata forma di organizzazione dei propri interessi soltanto nei movimenti totalitari. Per riuscire a stabilizzarsi, tuttavia, le organizzazioni di massa devono necessariamente insufflare negli animi un sentimento di minaccia comune e di comune responsabilità, e quindi dotarsi di un'ideologia collettiva capace di dirottare ogni aggressività verso l'esterno e indirizzarla contro un nemico estrinseco. È così che prende forma il fatale circolo vizioso dei movimenti totalitari, che riescono a mantenere saldo il loro dominio soltanto trasponendo un po' per volta la loro ideologia nella prassi dello sterminio di massa.

In confronto all'approccio sviluppato da Horkheimer e Adorno, che avevano tentato di spiegare il fenomeno in chiave di filosofia della storia, l'analisi del totalitarismo svolta da Arendt risulta modesta sul piano della critica della ragione, scarsamente differenziata sul piano psicologico e pressoché ingenua nella sua visione del funzionamento dei moderni mass media; per quanto riguarda invece i fattori sociali che hanno reso possibile l'avvento del dominio totalitario a partire dai complessi di una patologia sociale, la proposta arendtiana configura un modello interpretativo incomparabilmente più potente. L'idea che il progressivo ampliamento degli ambiti di attività tecnica avesse via via compresso quella sfera di comportamento che funge da garanzia della libertà individuale e che questa riduzione si fosse accompagnata alla disgregazione della sfera pubblica politica, finendo per rimuovere tutte le

[33] Particolarmente illuminante a questo riguardo è George Kateb, *Hannah Arendt. Politics, Conscience, Evil*, Totowa (N.J.), Rowman & Allanheld, 1984, cap. V (sull'analisi arendtiana del totalitarismo vedi *ibidem*, cap. II).

barriere ancora capaci di contenere il dilagare del dominio totalitario, non è solo più dimostrabilmente legata a fenomeni storici reali di qualunque riflessione svolta nella *Dialettica dell'illuminismo*: il suo merito principale è quello di avere richiamato l'attenzione su una deriva sociale che il tracollo del Reich nazista e il progressivo ammorbidimento degli aspetti terroristici dell'apparato di dominio staliniano non avrebbe privato della sua attualità e pregnanza. Non deve sorprendere, insomma, se negli anni Cinquanta e Sessanta la filosofia sociale si è nutrita soprattutto del contributo della teoria di Arendt e non, per esempio, della *Dialettica dell'illuminismo*. In quella stagione praticamente nessuno degli autori impegnati in un tentativo di interpretazione filosofica del presente è sfuggito all'influenza dei suoi scritti. Che si trattasse del concetto di discussione libera dal dominio in Habermas, dell'idea di prassi rivoluzionaria in Cornelius Castoriadis o dell'idea di una sfera pubblica garante di libertà in Charles Taylor, l'analisi critica nel dopoguerra procede dalla diagnosi arendtiana secondo la quale il predominio delle attività strumentali minaccia di dissolvere la sfera dell'agire comunicativo.

3. *Modelli fondativi di una diagnostica delle patologie sociali: sulla situazione della filosofia sociale oggi*

Quando negli anni Sessanta e Settanta, con gli scritti di Habermas, Taylor o Castoriadis, inizia a delinearsi una nuova forma di filosofia sociale fortemente debitrice dell'opera di Hannah Arendt non era soltanto la situazione politica ad essere radicalmente mutata: il crescente influsso della filosofia analitica del linguaggio aveva reso più impegnativi i requisiti metodologici per la giustificazione di asserzioni filosofiche, anche in ambiti disciplinari piuttosto distanti da quella tradizione. Il dibattito interno sulla filosofia sociale finisce per risentire di questo sviluppo. Per un certo periodo anche in quell'ambiente il lavoro teorico si è concentrato soprattutto sul problema di fondare sul piano metodologico le proposizioni che vertevano su patologie sociali. Prima di completare il nostro panorama storico e quindi approdare al presente, di conseguenza, occorrerà innanzitutto procedere a un riepilogo sistematico e tirare le fila del concetto di filosofia sociale che

finora ci siamo limitati a tratteggiare per sommi capi, perché soltanto allora, tenuto conto delle sue specifiche finalità conoscitive, risulterà possibile valutare in che cosa consistano i grandi problemi di fondazione di questa disciplina.

Il momento storico nel quale prende vita il progetto che retrospettivamente, con categorie odierne, possiamo chiamare «filosofia sociale» suggerisce di concepirlo come formulazione vicaria di un problema filosofico che in un primo tempo era stato espunto dal pensiero moderno per scrupoli di metodo. Già Hobbes prende le distanze dalla tradizione classica della filosofia politica, quella che si richiamava ad Aristotele, sacrificando le sue iperboliche ambizioni conoscitive per concentrarsi su un'unica domanda: il problema non è più stabilire come una collettività possa garantire a chi ne partecipa una vita al tempo stesso buona e giusta, ma tutt'al più capire come possa dare luogo a un ordine suscettibile di consenso generalizzato. In questa scelta di circoscrivere la problematica si profila già nella sfera della filosofia politica quello scorporamento della morale dall'etica che più tardi Kant avrebbe ratificato nella sfera della filosofia pratica. La filosofia è chiamata a occuparsi soltanto dei problemi che vertono sulla giustizia dell'agire sociale, mentre le precondizioni di una vita buona, inaccessibili a una determinazione di portata generale, rimangono necessariamente escluse dal suo quadro operativo. Nei suoi contributi alla critica della cultura, tuttavia, Rousseau obbiettava che la questione etica non può venire semplicemente messa da parte, se non altro quando ne va della convivenza sociale, ma casomai va riformulata in termini diversi sotto gli auspici dell'illuminismo scientifico. Logicamente, come Hobbes e Kant prima e dopo di lui, Rousseau non si accontenta di far rivivere il punto di vista della tradizione aristotelica, secondo la quale lo Stato è concepito fin dall'inizio come l'immutabile meta dell'autorealizzazione umana: gli interessa piuttosto verificare se l'organizzazione della vita sociale renda o meno possibile una vita umana riuscita. Due modifiche teoriche hanno consentito a Rousseau di procedere a questa ridefinizione del problema etico. In primo luogo il punto di vista aristotelico viene radicalmente formalizzato: il discorso non verte più sulle presunte finalità naturali dell'autorealizzazione umana, ma solo ed esclusivamente sulle sue condizioni generali di possibilità. La risposta alla domanda sui presup-

posti di una vita umana compiuta, in secondo luogo, non andava più ricercata sul piano dello Stato, ma su quello della società, che a poco a poco iniziava a staccarsene. In questo senso la filosofia sociale nasceva come espressione vicaria di una prospettiva etica nel continente ancora inesplorato della società in gestazione.

In realtà questa breve panoramica sulle condizioni di instaurazione della filosofia sociale basta a determinare soltanto in prima approssimazione la sua struttura e la sua funzione. Le vere priorità della nuova disciplina si rivelano appieno soltanto alla luce di un ulteriore tratto saliente, già osservabile nella critica della cultura di Rousseau, ma ancora più marcato nei progetti teorici dei suoi successori. In Marx, Nietzsche o Hannah Arendt la filosofia sociale non si manifesta mai come una dottrina positiva: si tratta innanzitutto e in primo luogo di sottoporre a critica una fattispecie sociale percepita come estraniata, svuotata di senso, reificata o addirittura malata. Il modo in cui questa intenzione critica convive con la già citata prospettiva di un'etica pensata in termini formali si ricava dal concetto che ha accompagnato la filosofia sociale praticamente fin dai primordi. Si può parlare a ragion veduta di una «patologia» della vita sociale soltanto in presenza di specifici assunti in merito alle precondizioni dell'autorealizzazione umana.

I concetti di «diagnosi» e di «patologia», entrambi intimamente connessi all'interesse conoscitivo della filosofia sociale, sono presi a prestito dalla medicina. Con «diagnosi» si intende innanzitutto l'esatta comprensione e determinazione di una malattia che affligge l'organismo umano. Il termine di confronto che consente di misurare l'anomalia del fenomeno è dato da una rappresentazione clinica della salute che spesso, per ragioni di semplicità, viene identificata con la nuda capacità di funzionamento del corpo umano[34]. La nozione di «patologia» funge da termine complementare di questo concetto di «diagnosi». Se in un primo tempo la parola designava esclusivamente lo studio delle malattie, oggi si riferisce soprattutto agli stati

[34] Sulla storia del concetto vedi Fridolf Kudlien, *Diagnose*, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. II, Basel, Schwabe, 1972, coll. 162 ss.; sulla problematica cfr. Georg Lohmann, *Zur Rolle von Stimmungen in Zeitdiagnosen*, in Hinrich Fink-Eitel e Georg Lohmann (a cura di), *Zur Philosophie der Gefühle*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1993, pp. 266 ss.

anormali stessi[35]. Una patologia altro non sarebbe, insomma, che quella deriva della vita organica che la diagnosi è chiamata a rilevare o determinare. Già solo il tentativo di applicare i due concetti al campo dei disturbi psichici solleva difficoltà non indifferenti, dal momento che la ricerca clinica non sembra ancora disporre di parametri assiologici sufficientemente precisi per definire la normalità della vita psichica degli esseri umani: non per nulla in psicologia medica e in psicanalisi è in corso un dibattito a tutto campo per la definizione di un concetto di salute mentale che risulti almeno plausibile, se non proprio scevro di ambiguità[36]. Per farsi un'idea di quanto esponenzialmente più complessa debba risultare l'estensione delle due categorie al campo dei fenomeni sociali basta considerare che in questo caso il punto di riferimento non è più nemmeno il singolo individuo: per poter parlare di una patologia sociale accessibile a una diagnosi definita per analogia con la medicina bisogna poter disporre di una rappresentazione della normalità applicabile alla vita sociale nella sua interezza. Il fallimento di tutti quegli approcci alle scienze sociali che hanno tentato di definire i requisiti funzionali di una società sulla base della semplice osservazione dall'esterno lascia intendere quanti e quali enormi problemi accompagnino quella pretesa, perché ciò che in un dato contesto sociale conta come obiettivo di sviluppo o normalità è sempre definito culturalmente, e quindi non c'è modo di parlare di funzioni sociali (e ancora meno di loro perturbazioni) senza riferirsi in chiave ermeneutica all'autocomprensione interna di ciascuna società[37]. Ne con-

[35] Sulla storia del concetto vedi Paul Probst, *Pathologie*, parte IV, in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. VII, Basel, Schwabe, 1989, coll. 187 ss.; sulla problematica cfr. Jürgen Habermas, *Überlegungen zur Kommunikationspathologie* (1974), in Id., *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, in particolare pp. 226-232.

[36] Per un approccio filosofico vedi Ernst Tugendhat, *Probleme der Ethik*, Stuttgart, Reclam, 1987, pp. 53 ss. (trad. it. *Problemi di etica*, Torino, Einaudi, 1987); per un approccio psicanalitico vedi Lawrence Kubie, *The fundamental distinction between normality and neurosis*, in Id., *Symptom and Neurosis. Selected Papers*, a cura di Herbert J. Schlesinger, New York, International University Press, 1978.

[37] Cfr. Jürgen Habermas, *Ein Literaturbericht. Zur Logik der Sozialwissenschaften*, in Id., *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982, pp. 89 ss., in particolare pp. 183 ss.; trad. it. *Logica delle scienze sociali*, Bologna, Il Mulino, 1970, pp. 114 ss. Sugli aspetti problema-

segue che una delle possibili linee difensive, per chi desidera continuare a parlare di patologie sociali, consiste nell'invocare un concetto culturalmente relativo della normalità: una scelta che però impone di limitarsi a una descrizione empirica di ciò che di volta in volta la cultura di riferimento percepisce come un disturbo. Non potendosi accontentare di così poco, la filosofia sociale ha scelto fin dai primordi di sperimentare un'altra via, che punta nella direzione di un'etica formale: in questo caso la definizione della normalità sociale nella sua essenza dipenderà di volta in volta da quelle che gli esponenti di una data cultura individuano come condizioni di possibilità di una forma di autorealizzazione non compromessa.

Prima di proseguire nella rassegna delle difficoltà che affliggono questa alternativa è bene spendere qualche parola per cercare di chiarire se e in che misura l'opzione descritta costituisca davvero una definizione adeguata della parabola che la filosofia sociale ha percorso nel dopo-Rousseau. Come abbiamo visto sopra, tutti gli snodi di quel processo hanno costituito dei tentativi di sottoporre a critica certe fattispecie sociali percepite come svuotate di senso, reificate o addirittura patologiche. Ne consegue che una disfunzione sociale è qualcosa che va oltre la mera violazione di principi di giustizia: per venire criticato come una «disfunzione», piuttosto, un disturbo sociale deve condividere con la malattia mentale la proprietà di comprimere o deformare le possibilità di vita postulate come «normali» o «sane». La filosofia sociale utilizza a questo riguardo concetti che servono a individuare sul piano della vita associata perturbazioni sovrapponibili a quelle che il concetto di «patologia» denota al livello della psiche individuale.

Nella prima fase del percorso storico che abbiamo ricostruito erano in gioco categorie come «scissione», «reificazione», «alienazione» o «nichilismo»; a ridosso della nascita della sociologia, in un secondo tempo, emergono invece altri concetti più specificamente connotati in senso empirico, come «perdita della dimensione comunitaria», «disincanto», «spersonalizzazione» e «mercificazione». Più di recente, trasponendo direttamente una diagnosi medica, Sartre ha addirittura parlato di «nevrosi collettiva»[38]. Accingendosi a esaminare le rappresentazioni della normalità sociale alle quali tutti questi concetti indirettamente si riferiscono per cercare di stabilire che cosa essi hanno in comune, converrà scegliere un punto di riferimento molto astratto per badare a non escluderne nessuno, perché non tutte le condizioni ideali implicitamente presupposte da quelle categorie, per esempio, sottintendono la preesistenza di una forma di totalità; soltanto alcune, e non tutte, si caratterizzano per un rimando a una condizione naturale comunque intesa; altre ancora implicano *e contrario* un grado più elevato di intensità o prossimità sociali. Tutte queste determinazioni, a prescindere dal percorso di volta in volta specifico a monte di ciascuna, si situano a un livello di concrezione per il quale non si riscontra alcuna caratteristica trasversale che si potrebbe considerare indicativa di tutti i concetti elencati. Ciò che le accomuna tutte, in compenso, viene in luce quando invece del «come» di ciascuna condizione ideale si prende in esame la sua «posta in gioco», domandandosi in nome di che cosa essa venga postulata, perché i diversi concetti negativi, nessuno escluso, rimandano tutti indirettamente alle precondizioni sociali la cui proprietà consisterebbe nel garantire agli individui la possibilità di una vita più piena o migliore, in altri termini una vita riuscita. Ne consegue che il metro di misura sotteso alla diagnosi di patologie sociali è dato da una rappresentazione etica della normalità sociale modellata sulle condizioni di possibilità dell'autorealizzazione.

Questa concezione etica di sfondo è puramente formale nella misura in cui mette in risalto a livello normativo soltanto i presupposti sociali dell'autorealizzazione umana, e non le specifiche finalità in cui essa dovrebbe consistere. È innegabile che tanto in Hegel quanto in Marx si accusino tendenze al perfezionismo etico che li inducono ad attribuire all'essere umano un *telos* predeterminato, un po' alla maniera aristotelica. Neppure Nietzsche e Hannah Arendt, peraltro, sfuggono del tutto alla tentazione di descrivere quali forme potrebbe assumere una vita compiuta prospettando mete altamente

tici della definizione di criteri per la diagnosi di patologie sociali cfr. Klaus Eder, *Geschichte als Lernprozeß? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, pp. 30 ss.

[38] Jean-Paul Sartre, *L'idiot de la famille. Gustave Flaubert de 1821 à 1857*, 3 voll., Paris, Gallimard, 1971-1972; trad. it. *L'idiota della famiglia. Gustave Flaubert dal 1821 al 1857*, Milano, Il Saggiatore, 1977.

specifiche. Se ci si sforza di rendere giustizia allo spirito dei testi, però, anche queste uscite in controtendenza si possono intendere come tentativi di definire i presupposti sociali al venire meno dei quali l'essere umano non è in condizione di realizzarsi; senonché, quei presupposti sono espressi in modo fuorviante, nella forma di una prescrizione di finalità.

In Marx, per esempio, il lavoro non alienato non deve per forza di cose costituire un fine etico per l'essere umano, ma può limitarsi a definire una soglia non negoziabile, un presupposto minimo che serve a garantire al soggetto la possibilità di sviluppare un rapporto soddisfacente con se stesso[39]. Oppure si potrebbe ipotizzare che Hannah Arendt abbia privilegiato sul piano etico la prassi della formazione democratica di una volontà comune soprattutto come strumento in grado di aiutare gli individui a prendere coscienza della propria libertà. L'errore di queste impostazioni non consisterebbe insomma nella scelta di additare alla vita umana determinati fini piuttosto che altri, e quindi nel fatto di riposare su un perfezionismo non ulteriormente fondabile: a condurle fuori strada è piuttosto la tendenza a considerare alla stregua di precondizioni universali dell'autorealizzazione umana certe forme di attività il cui presunto primato è funzione di un ideale di vita altamente selettivo e per lo più storicamente caduco. Se ne ricava che fin dai suoi primordi – per la sua impostazione metodologica, se non necessariamente secondo le intenzioni dei suoi singoli esponenti – la filosofia sociale risulta vincolata a una prospettiva etica che in sede di esplicitazione del «bene» ammette solo istanze di tipo formale.

Questa tesi, tuttavia, deve ancora difendersi da due complicazioni emerse nel corso della nostra sommaria ricostruzione dello sviluppo storico della filosofia sociale. Tanto per cominciare, non è chiaro come i diversi approcci possano venire ricondotti a un unico fondamento etico, dal momento che prospettano idee della normalità sociale del tutto differenti tra loro. Già solo la nostra panoramica dei concetti chiave della filosofia sociale mostra come lo spettro degli ideali normativi possa andare da modelli radicalmente individualistici a modelli di orientamento comunitarista.

[39] Cfr. tra gli altri Andreas Wildt, *Die Anthropologie des frühen Marx*, Hagen, Studienbrief der Fernuniversität Hagen, 1987.

Mentre Rousseau considera normale una forma di vita sociale in grado di produrre la massima distanza possibile tra i singoli, per Hegel, Durkheim o Hannah Arendt vale l'esatto contrario, nel senso che tutti questi autori individuano il presupposto della normalità sociale nel sussistere di forti legami di tipo comunitario. Per dare a queste discrepanze il loro giusto peso occorrerà riesaminare ancora una volta l'impalcatura formale delle diagnosi emesse dalla filosofia sociale. I tentativi di attingere un criterio di normalità sociale citati nelle pagine precedenti si riferiscono tutti a un comune punto di riferimento, dato dalle condizioni sociali di vita dei singoli soggetti. A venire presentate come riuscite, ideali o «sane» sono in ciascun caso quelle forme di organizzazione del sociale che garantiscono al singolo le precondizioni di un'autorealizzazione non compromessa. Ne consegue che la concezione formale del bene che la filosofia mobilita a fini critici come parametro di riferimento, per così dire, è orientata al benessere del singolo in quanto soggiace come individuo a un inquadramento sociale che determina le sue possibilità. I diversi approcci iniziano a divergere in modo radicale non appena si tratta di qualificare la parte del sociale: la condizione ideale che ciascuno ha di mira risulta necessariamente più individuale o più collettiva a seconda del ruolo assegnato alla vita sociale stessa in relazione al benessere dei singoli. Dato lo spettro di possibili soluzioni definito da questi due estremi, tutte le altre differenze si possono misurare in base ai presupposti concreti che di caso in caso vengono addotti come necessarie precondizioni dell'autorealizzazione umana. A questo livello tutto dipende dall'assetto che viene presentato come condizione di possibilità di una vita individuale riuscita nel contesto della società: per esempio una forma di eticità comunitaria, oppure una sfera pubblica in grado di creare distanza tra i singoli, un lavoro non alienato oppure un rapporto mimetico con la natura. Si può quindi affermare, in sintesi, che nella filosofia sociale la diagnosi di patologie è sempre in funzione degli assetti sociali ai quali è riconosciuta la capacità di promuovere l'autorealizzazione degli individui. Il fatto che non appena gli approcci vengono confrontati tra loro emerga un ventaglio altamente variegato di criteri di giudizio dipende da differenze che nulla hanno a che vedere con la comune prospettiva etica formale, ma derivano caso

per caso dal concetto di autorealizzazione personale che di volta in volta serve da fondamento.

In quest'ultima osservazione riecheggia già la seconda delle due complicazioni che saltano agli occhi quando si esamina la storia della filosofia sociale; affrontare quel nodo significa entrare nel merito del problema metodologico che oggi costituisce il principale argomento di dibattito. Se si esamina più attentamente il modo in cui le condizioni sociali dell'autorealizzazione vengono definite in ciascuno dei vari approcci, non si può fare a meno di notare che gli autori ricorrono per l'essenziale a due opposte figure di pensiero: o le precondizioni sociali di una vita umana riuscita si rivelano guardando all'indietro, verso la condizione naturale primigenia dell'uomo, oppure emergono guardando in avanti, verso un futuro auspicabile, anticipando sulle conoscenze disponibili. La prima possibilità si delinea sul piano metodologico già con Rousseau e acquisisce una forma esemplare nella tradizione dell'antropologia filosofica tedesca. La seconda, preparata da Hegel, ha trovato un'espressione addirittura paradigmatica in *Storia e coscienza di classe* di Lukács. A riguardo va comunque osservato che le due alternative hanno acquisito la funzione metodologica che siamo soliti associare loro soltanto successivamente alla cesura rappresentata da Nietzsche. Sia Rousseau sia Hegel – che pure avrebbero potuto ricredersi in proposito leggendo rispettivamente Vico o Herder[40] – sono ancora talmente convinti del fatto che tutte le culture umane siano coeve da non dubitare mai neppure per un solo istante del contenuto universalistico delle asserzioni filosofiche: per questo sembrava loro naturale che le proprie intuizioni sulle condizioni di possibilità della libertà personale dovessero potersi applicare senza distinzione a tutti gli esseri umani. Quando però Nietzsche ha dedotto dal pluralismo di fatto delle civiltà il radicale corollario del suo prospettivismo, la filosofia sociale si è vista costretta a lasciarsi alle spalle quelle antiche certezze. Da quel momento, come abbiamo visto, è diventato necessario intervenire sul piano metodologico per

[40] Su Vico e Herder come fondatori del pluralismo culturale cfr. Isaiah Berlin, *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*, London, Hogarth, 1976; trad. it. *Vico ed Herder. Due studi sulla storia delle idee*, Roma, Armando, 1978.

difendere qualunque asserzione in merito alle caratteristiche dell'essere umano o alle leggi della società dal sospetto di non essere che la mera proiezione di una cultura particolare. Solo a quel punto si viene a creare la situazione teorica nella quale le figure di pensiero di matrice antropologica o legate a una filosofia della storia assumono il compito specifico di giustificare le pretese universalistiche delle diagnosi emesse dalla filosofia sociale: il ricorso alla natura dell'essere umano oppure all'anticipazione di un sapere futuro aveva il compito di mostrare che al di là di tutte le barriere culturali la vita degli individui dipende sempre da certi presupposti che in quanto ideale assoluto della società forniscono il parametro di giudizio del quale la critica ha bisogno.

Da qui in avanti, sul filo di un dubbio che si va gradualmente radicalizzando, giungiamo alle soglie del dibattito che definisce l'attuale condizione della filosofia sociale. Non è occorso molto tempo perché gli argomenti alla base di *Storia e coscienza di classe* venissero smascherati come una costruzione che condivideva con ogni altra forma di filosofia della storia il fatto di procedere da convinzioni valoriali non ulteriormente fondabili: il processo storico poteva venire riferito in chiave teleologica a un singolo fine soltanto perché in precedenza era stata tacitamente assunta una prospettiva normativa grazie alla quale un materiale eterogeneo si era potuto ordinare e riconciliare in un tutto dotato di senso e rappresentabile con mezzi narrativi[41]. Di lì a poco, peraltro, la fallacia che aveva affossato la filosofia della storia venne contestata a ragion veduta anche all'antropologia filosofica: che cosa garantiva che le sue indicazioni empiriche sulla condizione primigenia della specie non fossero in realtà che presupposti valoriali irriflessi vincolati a una cultura specifica ma surrettiziamente proiettati nella conformazione antropologica di base degli esseri umani? Incalzata da dubbi di questo genere, la discussione si è ben presto radicalizzata, dando luogo a un problema metodologico: era corretto affermare che in filosofia sociale qualunque

[41] Cfr. per esempio Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965; trad. it. *Filosofia analitica della storia*, Bologna, Il Mulino, 1971; Hans Michael Baumgartner, *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972.

diagnosi, in ultima analisi, si fondasse su un giudizio etico in merito a certi presupposti presentati come condizioni di possibilità dell'autorealizzazione umana? In quel caso non ci sarebbe più stato modo di difendere dall'esterno una certa diagnosi sociale dall'accusa di essere soltanto l'espressione arbitraria di una visione del mondo vincolata a una specifica cultura. Prima che il problema si facesse ineludibile, però, negli anni Sessanta la filosofia sociale ha tentato di procedere ancora una volta sulla base di assunti antropologici di fondo. Nelle pagine precedenti, parlando di Hannah Arendt, abbiamo già mostrato come la sua critica del mondo industriale poggiasse su premesse che postulavano una dipendenza naturale dell'essere umano da pratiche di libertà comunicativa. Negli stessi anni Arnold Gehlen ha prodotto una diagnosi conservatrice del presente che si fondava su alcuni esiti del suo capolavoro antropologico[42]. Anche Habermas, da ultimo, prende le mosse dalla determinazione empirica di un'invarianza degli interessi umani per conferire alla sua critica della tecnicizzazione del mondo sociale un fondamento universalistico[43].

Questi diversi approcci condividono tutti una convinzione generalissima di fondo: l'idea che l'accelerazione della crescita industriale minacci di ledere un requisito funzionale della società che costituisce uno dei presupposti più intimi della vita umana. In funzione del modo in cui queste condizioni invarianti vengono interpretate, però, cambiano anche il carattere dei processi additati come cause della patologia sociale e la forma in cui quest'ultima si manifesta. Per Hannah Arendt l'incessante espansione dell'agire tecnico finisce per distruggere la prassi intersoggettiva dell'autoconsapevolezza politica e con essa anche la fiducia del soggetto nel mondo, mentre in Gehlen, che anticipa la critica della cultura di Daniel Bell[44], la rapida industrializzazione si accompagna a un dilagare di stimoli al consumo che finiscono per sopraffare le facoltà degli individui, fino a rischiare di minare la stabilità delle istituzioni sociali dalle quali dipende la vita. Per Habermas, invece, il processo di tecnologizzazione è sinonimo di un progressivo autonomizzarsi di sistemi di azione basati sulla razionalità strumentale, e per ciò stesso di una compressione della sfera di produzione comunicativa dell'accordo che a un livello elementare risulta indispensabile alla riproduzione della specie umana. Se a questa serie di ipotesi diagnostiche si aggiungono le posizioni antropologiche elaborate negli stessi anni da Agnes Heller e György Márkus sulla falsariga dell'ontologia sociale dell'ultimo Lukács[45], si può ben dire che negli anni Sessanta vigesse un consenso ad ampio raggio in merito ai presupposti metodologici della filosofia sociale: in questa fase praticamente nessun tentativo di analizzare le patologie sociali dell'epoca rinuncia a muovere in un modo o nell'altro dalle condizioni naturali primigenie del genere umano. Tanto più provocatoria deve essere apparsa la filosofia sociale che in quegli stessi anni inizia a delinearsi negli scritti di Michel Foucault, una filosofia che condivideva con Nietzsche non solo la scelta di concentrarsi sulla fenomenologia del potere, ma anche l'ostilità nei confronti dell'universalismo. Tanto opaca risulta la giustificazione di metodo che Foucault sottende alla sua critica della società disciplinare, tanto convincenti, per contro, appaiono invece gli argomenti che Foucault oppone a qualunque concetto generale e astorico dell'essere umano.

Anche la filosofia sociale praticata da Foucault, come già accadeva in Nietzsche, assume di preferenza la forma di ricerche storiche finalizzate a portare allo scoperto la coerenza interna di determinate specie del sapere umano, dei corrispondenti

[42] Arnold Gehlen, *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Hamburg, Rohwolt, 1957; trad. it. *L'uomo nell'era della tecnica. Problemi socio-psicologici della civiltà industriale*, Roma, Armando, 2003; il riferimento fondativo è Id., *Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1991; trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Mimesis, 2010.

[43] Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als «Ideologie»*, in Id., *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1968, pp. 48 ss.; trad. it. *Tecnica e scienza come «ideologia»*, in *Teoria e prassi nella società tecnologica*, Roma-Bari, Laterza, 1971, pp. 195-234.

[44] Daniel Bell, *The Cultural Contradictions of Capitalism*, New York, Basic Books, 1976; trad. it. *Le contraddizioni culturali del capitalismo. Un magistrale dialogo sui fondamenti e sul futuro della democrazia politica nella società contemporanea*, Torino, Centro di ricerca e documentazione Luigi Einaudi, 1978.

[45] Agnes Heller, *Das Alltagsleben. Versuch einer Erklärung der individuellen Reproduktion*, a cura di Hans Joas, Franfkurt a.M., Suhrkamp, 1978; György Márkus, *Der Begriff des menschlichen Wesens in der Philosophie des jungen Marx*, in András Hegedüs *et al.* (a cura di), *Die neue Linke in Ungarn*, vol. II, Berlin, Merve, 1976, pp. 41 ss.

modelli di disciplinamento sociale e, da ultimo, delle relative forme di condotta di vita individuale. Quanto più Foucault prende le distanze dai suoi esordi legati alla storia della scienza, tanto più nettamente la struttura delle moderne relazioni di potere viene a occupare il centro dei suoi interessi. Avvicinandosi a Max Weber per un verso e ad Adorno per l'altro, Foucault ritiene che le società moderne in continuo sviluppo siano in grado di mantenersi coese solo grazie a una fitta rete di istituzioni di controllo che disciplinano il corpo umano in modo sempre più capillare, costringendo il soggetto a conformarsi a una condotta di vita organizzata in base a principi di razionalità strumentale, e per ciò stesso neutralizzano sul nascere ogni forma di resistenza[46]. L'aspetto che rimane poco chiaro in questa diagnosi del presente è in che misura i suddetti processi di incremento del potere debbano venire considerati come una perturbazione sociale, dal momento che qualunque forma di sapere o conoscenza, secondo Foucault, risulta legata in maniera così intima ai rapporti di potere vigenti da precludere ogni possibilità di attingere una prospettiva trascendente a partire dalla quale taluni processi sociali potrebbero venire individuati come deviazioni da un ideale. A ben guardare, negli ultimissimi scritti, che cercano di delineare un'estetica dell'esistenza sul modello delle pratiche di vita dell'antichità[47], si trovano qua e là riferimenti a un concetto trascendente di autorealizzazione umana che, applicato retrospettivamente ai precedenti lavori, si potrebbe leggere come l'implicito metro di valutazione che sorreggeva la sua diagnosi dei moderni rapporti di potere. Complessivamente, però, i criteri normativi ai quali obbedisce il pensiero di Foucault rimangono talmente oscuri, e per giunta su di essi grava l'ombra di un prospettivismo gnoseologico talmente radicale che spesso e volentieri

[46] Cfr. a titolo di esempio Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi, 1993. Sul rapporto tra Foucault e Adorno vedi Axel Honneth, *Foucault und Adorno. Zwei Formen einer Kritik der Moderne*, in Id., *Die zerrissene Welt des Sozialen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1990, pp. 73 ss. Sul rapporto tra Foucault e Weber cfr. le mie considerazioni in Id., *Desintegration. Bruchstücke einer soziologischen Zeitdiagnose*, Frankfurt a.M., Fischer, 1994, pp. 61 ss.

[47] Michel Foucault, *Le souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984; trad. it. *La cura di sé*, Milano, Feltrinelli, 1991. Per un'interpretazione che tenta di integrare questa prospettiva alle precedenti vedi Hinrich Fink-Eitel, *Foucault zur Einführung*, Hamburg, Junius, 1989; trad. it. *Foucault*, Roma, Carocci, 2002.

l'orientamento normativo della sua critica del potere si può desumere soltanto dai corsivi politici e dalle prese di posizione sull'attualità, anziché dalle opere stesse. Eppure da questo prospettivismo foucaultiano, ovvero dall'idea che la verità delle pretese di conoscenza si possa misurare soltanto in base al grado della loro affermazione sociale, è scaturito un intero movimento filosofico. La falange degli autori che sulla scorta del pensiero di Foucault oggi ritengono che in ogni norma che abbia la pretesa di trascendere il contesto e a maggior ragione in ogni riferimento a una sedicente natura umana si nasconda per forza di cose un'ennesima costruzione funzionale al potere va da Richard Rorty a Judith Butler[48].

Oggi il problema si pone in questi termini: se da un lato, conformemente al suo interesse conoscitivo, la filosofia sociale opera necessariamente con criteri di portata generale senza i quali non si potrebbe stabilire che cosa nella vita sociale va ritenuto normale, mentre dall'altro la validità di quei criteri non può più semplicemente venire corroborata in maniera indiretta interpolando un'antropologia, la sopravvivenza del progetto dipende in modo esclusivo dalla possibilità di fondare un'etica formale. Da Rousseau a Hannah Arendt, passando per Hegel e Marx, la filosofia sociale ha sempre recato la traccia di schemi di pensiero di matrice antropologica o legate a una filosofia della storia, costrutti fondativi dai quali i criteri etici indispensabili per procedere alla diagnosi di patologie sociali si potevano dedurre in modo talmente immediato da non figurare neppure come tali. Nel frattempo, però, grazie all'inesorabile precedente di Nietzsche e alla spettacolare radicalizzazione foucaultiana, che gli ha conferito nuova attualità, questa scorza più esterna della filosofia sociale si è fessurata, mettendo a nudo il nocciolo etico dell'intero progetto. Ne consegue che il futuro della filosofia sociale nel suo complesso dipende oggi dalla possibilità di giustificare in maniera convincente giudizi etici intorno ai presupposti non negoziabili della vita umana. Le alternative attualmente percorribili mi sembrano essere tre.

[48] Richard Rorty, *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers*, vol. I, Cambridge, Cambridge University Press, 1991; trad. it. *Scritti filosofici*, vol. I, Roma-Bari, Laterza, 1993; Judith Butler, *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*, New York, Routledge, 1990; trad. it. *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Roma-Bari, Laterza, 2013.

La prima possibilità di fondare giudizi etici come quelli di cui la filosofia sociale ha bisogno consiste nel tentativo di proceduralizzare l'etica. Negli ultimi scritti di Habermas si sta già profilando la possibilità di considerare la chiarificazione dei problemi etici come un compito da affidare a discorsi pratici di un genere che in precedenza era sembrato competente soltanto in materia di giustizia[49]: per stabilire che cosa debba venire considerato come «normale» o «ideale» in relazione a una data forma di vita sociale, in questo caso, occorrerebbe che gli stessi esponenti di quella società ricorressero a strumenti di determinazione democratica del volere comune per maturare un consenso in ordine alla maggiore o minore desiderabilità di questo o quello sviluppo sociale. Certo, per discorsi etici del genere, legati al presupposto di una comunanza di valori soltanto parziale, dovrebbero vigere condizioni di validità diverse da quelle sottese ai discorsi pratici di tipo tradizionale, più limitate, però in linea di principio l'idea di far dipendere la chiarificazione dei problemi etici da una procedura specifica definita *ad hoc* appare percorribile, anzi promettente[50]. Il prezzo da pagare, lo si vede bene, sarebbe la dissoluzione della stessa filosofia sociale come impresa teorica, perché la sua competenza interpretativa verrebbe trasferita senza residui ai diretti interessati, chiamati a deliberare nella loro veste di esponenti di una società concreta su ciò che nella loro forma di vita sociale merita di venire considerato come «patologico».

Per tentare di scongiurare questa esautorazione è possibile desumere dall'opera di Habermas anche una seconda strategia di fondazione che oggi si può considerare come una seconda possibilità di giustificare giudizi etici. Nella *Teoria dell'agire comunicativo* il compito di definire la soglia critica oltre la quale l'ingerenza di imperativi sistemici nel mondo sociale della vita può venire considerata come una patologia è affidato alla teoria sociale stessa. Gli argomenti addotti per distinguere il «normale» dal «patologico» derivano in questo

[49] Jürgen Habermas, *Vom pragmatischen, ethischen und moralischen Gebrauch der praktischen Vernunft*, in Id., *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, pp. 100 ss.; trad. it. *Uso pragmatico, etico, morale della ragione pratica*, in Id., *Teoria della morale*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 103-122.

[50] Una proposta in merito è Henry S. Richardson, *Practical Reasoning about Final Ends*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

caso da un'antropologia debole, puramente formale, nel senso che si fondano su una pragmatica universale che tenta di accreditare una forma originaria di prassi discorsiva umana come un irrinunciabile presupposto della riproduzione sociale[51]. Ne consegue che oggi una seconda strada percorribile per tentare di fondare giudizi etici consiste nel delineare un'antropologia il più possibile rarefatta che tenti di ricostruire alcune specifiche precondizioni della vita umana, poche ma fondamentali. Come esempi di questa strategia si possono citare gli ultimi scritti di Martha Nussbaum[52], ma soprattutto le ambiziose ricerche di Charles Taylor[53]. Accanto alle opere di Habermas e Foucault, gli studi di Taylor sul mondo moderno rappresentano attualmente il terzo grande contributo alla filosofia sociale contemporanea. La sua antropologia filosofica prende le mosse dall'idea che l'uomo sia un essere autointerpretante le cui forme di vita e le cui possibilità di esistenza si misurano in funzione dei sistemi di interpretazione di volta in volta storicamente emersi; al tempo stesso, tuttavia, Taylor non si accontenta di far dipendere i giudizi etici sulle patologie sociali solo ed esclusivamente dalle interpretazioni di volta in volta storicamente date, perché la possibilità di articolare se stessi in modo libero e produttivo va piuttosto vincolata a una serie di condizioni sociali che si possono intendere come componenti centrali di un'etica formale. Secondo Taylor il termine di paragone che giustifica la diagnosi di patologie sociali si può quindi desumere da un'antropologia formale che definisca seppure a grandi linee le precondizioni generali di un'articolazione autonoma degli ideali di vita umani. Perfino nel quadro della stessa opera di Taylor, tuttavia, questa alternativa antropologica collide con un'altra strategia di fondazione che oggi, presa nel suo insie-

[51] Habermas, *Teoria dell'agire comunicativo*, cit.

[52] Cfr. per esempio Martha C. Nussbaum, *Human functioning and social justice. In defense of Aristotelian essentialism*, in «Social Theory», XX, 2, pp. 202-246. Per una lettura critica vedi Christiane Scherer, *Das menschliche und das gute menschliche Leben. Martha Nussbaum über Essentialismus und menschliche Fähigkeiten*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 5, 1993, pp. 905 ss.

[53] Cfr. per esempio Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991; trad. it. *Il disagio della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 2002, e Id., *Sources of the Self*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1989; trad. it. *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Milano, Feltrinelli, 1993.

me, si può considerare come una terza e ultima possibilità di legittimare la filosofia sociale[54].

In *Radici dell'io* Taylor tenta per così dire di fondare l'etica su una base storicizzata e quindi relativa[55], nel senso che soltanto un ritorno ermeneutico sui valori etici in relazione ai quali la modernità orienta la propria autocomprensione culturale consente di stabilire quali sviluppi sociali debbano venire considerati come delle patologie. Questa terza via di fondazione è quella più vicina alle posizioni di Foucault. Il metro di misura che consente alla filosofia sociale di diagnosticare e interpretare disturbi sociali ha una validità storicamente circoscritta, perché può venire applicato soltanto a epoche storiche le cui decisioni etiche preesistenti esso è necessariamente chiamato a fare proprie. Una strategia di fondazione storicamente relativa non rischierebbe di mettere a repentaglio la filosofia sociale nella sua interezza, questo è vero, eppure a quel punto risulterebbe forse più appropriato concepire il suo progetto come una mera istanza autoriflessiva nel cui quadro determinati disturbi sociali possono venire messi in discussione sulla base di valori storicamente dati e dei relativi ideali di vita. Questo significherebbe però rinunciare per sempre all'ambizione classica della filosofia sociale: quella di emettere su determinati sviluppi della vita sociale percepiti come patologici valutazioni in grado di trascendere il contesto. Ne consegue che la sopravvivenza della filosofia sociale nella forma che in queste pagine abbiamo esplicitato ripercorrendo la sua storia dipenderà dal buon esito dei tentativi di legittimare le ambizioni di un'antropologia debole, puramente formale.

[54] Su questa ambivalenza interna cfr. Holmer Steinfath, *Authentizität und Anerkennung. Zu Charles Taylors neuen Büchern «The Ethics of Authenticity» und «The Politics of Recognition»*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 3, 1993, pp. 433 ss.

[55] Taylor, *Radici dell'io*, cit.

II.

Una critica ricostruttiva con riserva genealogica

La contrapposizione tra una critica debole e una critica forte, sulla quale oggi si trovano d'accordo un po' tutti, non è che un maldestro tentativo di ridurre un dibattito dalle articolazioni complesse a un facile denominatore comune. Da vari anni, praticamente con il tramonto del marxismo come teoria autonoma, è in corso un dibattito nel quale esponenti delle dottrine più varie si affrontano per stabilire a che titolo si possa rivendicare un punto di vista all'altezza di un esame critico delle società liberal-democratiche ora che la filosofia della storia non offre più alcun appiglio utile. A un primo livello sono in gioco importanti questioni di teoria sociale che per l'essenziale vertono sulla difficoltà di prospettare un'alternativa insieme efficiente e desiderabile al di fuori del quadro istituzionale delle società occidentali avanzate. Al tempo stesso, tuttavia, svolgono un ruolo di primissimo piano anche certi problemi di filosofia che non di rado sembrano addirittura assumere un carattere metodologico: si tratta in sostanza di capire come debba venire descritto e giustificato un punto di vista in base al quale risulterebbe possibile sottoporre la società e le sue pratiche istituzionali a una critica pregnante.

Questa parte normativa del dibattito è stata innescata da alcuni contributi filosofici che hanno intrapreso un riesame dei modelli tradizionali della critica sociale alla luce di un pensiero analitico corretto in senso ermeneutico. Per dare un'idea anche solo vaga della traiettoria di quel tentativo di revisione basterà citare due figure tra loro diversissime come Richard Rorty e Michael Walzer. In entrambi questi autori, che pure adducono ragioni a malapena compatibili tra loro, ci si imbatte in un'argomentazione di fondo grossomodo simile: nell'uno come nell'altro caso il presupposto è dato dall'idea che la critica normativa di un ordine istituzionale o di deter-

minate pratiche sociali presupponga già sempre per forza di cose una convalida quantomeno relativa della cultura morale invalsa nella società in esame, perché senza questa identificazione preventiva con l'orizzonte valoriale di volta in volta dato chi esercita la critica non sarebbe neppure in grado di diagnosticare disfunzioni sociali suscettibili di venire percepite come un'ingiustizia anche dagli altri esponenti di quella collettività. Una critica sociale che pretendesse di mettere tra parentesi o addirittura di trascendere l'orizzonte valoriale locale richiamandosi a principi morali di ispirazione universalistica importati dall'esterno, infatti, finirebbe inevitabilmente per assumere un punto di vista troppo estrinseco, rischiando così di risultare incomprensibile agli stessi referenti ai quali si rivolge. Il rischio, sempre presente, sta nella pretesa di arrogare a sé un sapere speciale di carattere elitario del quale sarebbe fin troppo facile abusare a scopi manipolatori. La conclusione che si può desumere da questa linea di pensiero, insomma, è l'idea che solo una critica sociale «debole», legata al contesto, può costituire un'impresa politicamente e filosoficamente legittima, mentre qualunque tipo di critica sociale «forte», viziata dalla pretesa di trascendere la situazione data, comporterebbe per forza di cose il rischio di scadere nel paternalismo, se non addirittura nel dispotismo.

Va da sé che un'argomentazione simile, qui riassunta in termini anche fin troppo schematici, configura una sfida a dir poco impegnativa per tutte quelle correnti di pensiero che ambiscono a rivendicare l'eredità della Scuola di Francoforte. Non tanto e non solo perché entrambi gli autori sono soliti scomodare i grandi esponenti di quella tradizione, citando il Marcuse dell'*Uomo a una dimensione* o la *Dialettica dell'illuminismo* come esempi di una critica sociale forte sganciata da ogni riferimento locale: il vero problema, ben più penalizzante, è che molti degli scritti canonici della corrente francofortese suscitano davvero l'impressione di operare una presa di distanza talmente estrema dall'ordine istituzionale della società esistente da privare la critica di qualunque ancoraggio normativo, finendo pericolosamente per risolversi in costrutti ideologici autoreferenziali. Sembrerebbe conseguirne che oggi, se si vuole evitare di pretendere a un sapere speciale di tipo elitario, occorre innanzitutto lasciarsi alle spalle un modello di critica sociale che ha fatto il suo tempo. Se quindi nelle prossime pagine mi

sforzerò di difendere il modello classico della teoria critica (che peraltro mi sembra di ritrovare all'opera ancora in Habermas, quantomeno per certi suoi aspetti), tengo a precisare fin da ora che procedo sotto una duplice riserva. In primo luogo intendo occuparmi della forma ideale di quella tipologia di critica, più che della sua specifica realizzazione in questo o quello scritto di tradizione francofortese: mi interessa cercare di capire se l'idea centrale intorno alla quale ruota l'intero progetto possa ancora venire difesa; se sia applicabile in pratica, invece, è un problema del tutto secondario. A questo primo *caveat* si lega almeno in parte la mia seconda precauzione: l'apologia che mi accingo a tentare non va assolutamente letta come se difendere una forma ideale equivalesse per ciò stesso a convalidare i contenuti concreti di quella teoria. A scanso di equivoci, io sono tra quelli che ritengono irrimediabilmente decaduti i grandi presupposti storico-filosofici e sociologici sui quali poggiava la dottrina francofortese. Nel mio tentativo di ricostruzione provvederò dapprima a distinguere tre diversi tipi di critica sociale, modificando leggermente ma con effetti importanti uno schema già presente in Michael Walzer: così facendo vorrei mostrare che un esame comparativo dei diversi modelli di critica può oggi risultare davvero esauriente soltanto se riesce a incorporare anche la forma della «genealogia», la cui espressione paradigmatica si ritrova in Nietzsche (1). In un secondo tempo, delineato questo sfondo, chiarirò come i membri della Scuola di Francoforte, ancora fortemente legati alla tradizione della sinistra hegeliana, non potessero che ritenere scontato imboccare la via di una critica sociale immanente, «interpretativa», o più esattamente, come la chiamerò io, «ricostruttiva». Per caratterizzare nella loro specificità gli intenti degli iniziatori della teoria critica, tuttavia, occorrerà fare un passo oltre Michael Walzer nel tentativo di distinguere tra diversi modi di intraprendere una ricostruzione normativa della società (2). Solo il terzo snodo delle mie brevi considerazioni, però, preciserà in che cosa consista (quantomeno sul piano ideale) l'autentico punto di forza del modello di teoria critica perseguito dai francofortesi. A questo riguardo intendo mostrare come la rielaborazione dell'esperienza del nazionalsocialismo abbia arricchito il programma francofortese di una prospettiva metacritica resa possibile dall'innesto della genealogia nietzscheana. Da questa sintesi di Hegel e

Nietzsche scaturisce un'idea di critica sociale tale per cui la critica immanente degli stati di cose di volta in volta dati si accompagna a una riserva di tipo genealogico: il sospetto che le norme e i principi di riferimento potrebbero avere smarrito già da tempo il loro originario contenuto semantico (3).

1. Un punto di partenza ideale per la disamina che mi accingo a intraprendere si può ricavare dalla distinzione tra più modelli di critica sociale che Michael Walzer ha tentato di operare in *Politica e profezia*[1]. Walzer è convinto che le differenze tra le diverse impostazioni critiche si possano misurare in funzione del modo in cui ciascuna di esse fa valere i principi o le norme che le servono da fondamento. Sulla base di quel criterio Walzer individua tre diverse forme di critica sociale che corrispondono rispettivamente al modo della «rivelazione», al modo dell'«invenzione» e al modo dell'«interpretazione». Il primo tipo si riferisce a tutte quelle forme di critica sociale che fanno appello all'esperienza di un'evidenza di tipo religioso o cognitivo per dischiudere un ambito di valori universalmente vincolanti ai quali la società non aveva ancora avuto accesso. In questo caso, come si vede bene, lo sfondo filosofico dei principi e degli ideali alla luce dei quali di volta in volta si ritiene di poter criticare a giusto titolo la realtà sociale esistente è dato da un certo platonismo. Di questa tipologia di critica sociale non intendo occuparmi in queste pagine, perché non mi sembra trattarsi di un approccio sufficientemente rilevante sul piano filosofico, a prescindere dal fatto che oggi possano tornare a profilarsi correnti intellettuali che tentano di riallacciarsi ad analoghe tendenze platonizzanti. Assolutamente decisivo, per contro, è il secondo modello di critica sociale, quello che Michael Walzer, riferendosi al metodo argomentativo che lo sottende, ha chiamato dell'«invenzione». La categoria comprende tutte quelle impostazioni teoriche che prendono avvio dalla messa a punto di un procedimento di validità universale la cui realizzazione, in termini reali o anche solo di

[1] Michael Walzer, *Interpretation and Social Criticism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1987; trad. it. *Politica e profezia*, Roma, Lavoro, 1998; cfr. anche Id., *The Company of Critics. Social Criticism and Political Commitment in the Twentieth Century*, New York, Basic Books, 1988; trad. it. *L'intellettuale militante. Critica sociale e impegno politico nel Novecento*, Bologna, Il Mulino, 2004.

finzione, è ritenuta capace di mettere capo a norme giustificate. Per servirmi di una denominazione un po' meno polemica parlerò piuttosto di un procedimento di «costruzione», e ne tratterò come del modello di critica sociale oggi in assoluto più influente. Da questa seconda impostazione Walzer distingue infine, come terzo e ultimo termine della serie, il procedimento dell'«interpretazione», che inevitabilmente (come è naturale che sia, considerati i presupposti teorici dai quali muove) viene presentato dall'autore come la via maestra della critica sociale. La categoria walzeriana dell'«interpretazione», però, coincide in buona sostanza con il vecchio concetto della «critica immanente», sebbene ora l'accento cada con enfasi molto maggiore sulla dimensione ermeneutica della reinterpretazione creativa di valori o ideali ricavati da una cultura preesistente. Per ragioni che risulteranno chiare nel prossimo paragrafo, nella terminologia della quale preferisco servirmi questo procedimento critico non verrà designato come «interpretazione», ma piuttosto come «ricostruzione». Accontentiamoci per ora di indicare con questo concetto, come del resto fa Michael Walzer, il tentativo di attingere i fondamenti normativi di una critica sociale operando una ricostruzione delle norme morali che affondano le radici nelle pratiche sociali della società in esame.

Da queste riflessioni sulla proposta di Walzer si ricava insomma una distinzione se non altro provvisoria tra due diversi modelli di critica sociale, entrambi piuttosto diffusi nell'attuale panorama teorico ed entrambi, almeno a prima vista, dotati di una certa legittimità. A predominare sono oggi indubbiamente gli approcci fondati sul procedimento argomentativo che abbiamo convenuto di chiamare «costruzione». Per ricordare solo il caso di maggiore prestigio nell'attuale panorama filosofico, si pensi a come nella teoria della giustizia del primo Rawls, muovendo dalle precondizioni immaginarie di una situazione di partenza ideale, viene via via introdotto e giustificato un fascio di principi suscettibili di consenso universale che in un secondo tempo si prestano a servire anche alla critica dell'ordine istituzionale vigente in una società[2]. Il secondo approccio, quello della «ricostruzione», si distingue da questo primo modello di critica soprattutto perché am-

[2] John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge (Mass.), Belknap, 1971; trad. it. *Una teoria della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1982.

mette come risorse legittime ai fini di una critica sociale solo ed esclusivamente quei principi e quegli ideali che si sono già profilati in questa o quella forma nel quadro dell'ordine sociale esistente. Si tratterà pertanto di ricostruire dall'interno della realtà sociale stessa le ambizioni o le idee normative il cui carattere trascendente consentirà in una fase successiva di sottoporre quell'ordine sociale a una critica legittima. Nel descrivere questo secondo approccio Michael Walzer insiste sulla dimensione ermeneutica dell'interpretazione, ma non va dimenticato che tra i suoi precedenti storici figura anche la critica marxiana dell'ideologia. Ispirandosi al modello della critica di Hegel a Kant, anche Marx ha spesso operato in base al presupposto che la cattiva realtà della situazione vigente debba potersi valutare sul metro delle ambizioni normative che quella stessa situazione incarna istituzionalmente sotto forma di ideali. L'approccio che prende il nome di «critica sociale ricostruttiva», insomma, si può declinare in tutta una serie di varianti le cui differenze specifiche andranno chiarite un po' meglio.

La stessa distinzione tra un procedimento «costruttivo» e uno «ricostruttivo», però, mi sembra troppo poco esaustiva per riuscire davvero a sussumere tutti i modelli di critica sociale riscontrabili nell'attuale panorama filosofico. Con questa riserva non intendo riferirmi agli approcci speculativi che tentano di operare una critica della realtà sociale facendo emergere una visione del mondo radicalmente nuova e dischiudendo un orizzonte di valori non ancora spesi, perché in tutti questi casi si tratta al massimo di riedizioni profane della modalità che Walzer ha chiamato «rivelazione». Alludo innanzitutto a quel procedimento di critica sociale che gli scritti di Michel Foucault esemplificano efficacemente quando l'autore, adottando un taglio addirittura positivistico, illustra lo scadere di un ideale normativo a degradante prassi sociale di disciplinamento[3]. In questo caso non si tratta di mettere a riscontro l'idea e la realtà, come accade nella critica ideologica di stampo classico, ma piuttosto di smascherare la società come un accadere sociale che si sottrae già da tempo a qualsivoglia

[3] Michel Foucault, *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975; trad. it. *Sorvegliare e punire*, Torino, Einaudi, 1993.

giustificazione normativa fondata su ideali credibili. Mi sembra opportuno considerare questo approccio come un terzo modello di critica sociale distinto dagli altri due: con riferimento a Nietzsche, proporrei di chiamarlo «genealogia». La scelta di questo termine si riferisce al tentativo di criticare un ordine sociale in modo tale da mostrare in chiave storica fino a che punto gli ideali e le norme che lo definiscono possano risultare funzionali anche alla legittimazione di pratiche disciplinanti o repressive[4]. Già soltanto da quest'ultima formulazione si intuisce come lo smascheramento genealogico presupponga sempre un passaggio supplementare: occorre cioè giustificare sul piano normativo perché il disciplinamento sociale o la repressione politica debbano per forza di cose costituire un male morale. In questo senso la genealogia rappresenta un procedimento critico in qualche modo parassitario, perché vive dei presupposti di una giustificazione normativa che si esime dal fornire o non è in grado di addurre da sé.

Tirando le fila di queste prime considerazioni, abbiamo individuato tre diversi modelli di critica sociale che in funzione del modo di procedere di volta in volta predominante abbiamo scelto di designare rispettivamente con i concetti di «costruzione», «ricostruzione» e «genealogia». Negli approcci di tipo costruttivo, come abbiamo visto, si tenta di attingere per mezzo di un procedimento di legittimazione suscettibile di consenso generalizzato alcuni ideali normativi alla luce dei quali risulterebbe possibile procedere a una critica fondata dell'ordine istituzionale di una società. Negli approcci di tipo ricostruttivo si tenta di attingere ideali normativi utili alla critica dell'esistente ricavandoli dalle istituzioni e dalle pratiche riscontrabili nel quadro di quella stessa realtà sociale. Nelle impostazioni di tipo genealogico, infine, si può affermare che la realtà sociale merita di venire sottoposta a critica qualora risulti dimostrabile che gli ideali normativi ai quali è improntata si rovesciano necessariamente in pratiche di consolidamento del

[4] Per un esame critico di questo modello si veda Samantha Ashenden e David Owen (a cura di), *Foucault contra Habermas. Recasting the Dialogue between Genealogy and Critical Theory*, London, Sage, 1999; Axel Honneth e Martin Saar (a cura di), *Michel Foucault. Zwischenbilanz einer Rezeption*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003; vedi anche la parte III di Martin Saar, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt a.M.-New York, Campus, 2007.

dominio. Operate queste tre distinzioni sistematiche, possiamo ora tentare di stabilire quale idea di critica sociale si ritrovi a fondamento della Scuola di Francoforte.

2. Sulla base di queste premesse basta un colpo d'occhio per individuare il tipo di critica sociale che gli esponenti della teoria critica hanno perseguito in chiave sistematica. Troppo radicati per formazione filosofica nel retaggio dell'hegelismo di sinistra per poter sperimentare con l'idea di una fondazione normativa su base procedurale, di ascendenza kantiana, Adorno, Horkheimer e Marcuse hanno sempre tentato di legittimare la loro critica sociale per via ricostruttiva. Già il modello paradigmatico della critica marxiana dell'ideologia prescriveva che gli ideali normativi da invocare in vista di una critica fondata della realtà capitalistica dovessero venire attinti alla realtà sociale stessa. Il principio metodologico che avrebbe orientato le attività scientifiche dell'Istituto per la ricerca sociale viene enunciato da Horkheimer già nel saggio programmatico del 1937 sulla teoria critica e la teoria tradizionale: poiché la teoria critica, a differenza della teoria tradizionale, era chiamata a mostrarsi consapevole tanto del complesso di fattori sociali dal quale originava quanto del contesto politico nel quale poteva trovare impiego, al punto da rappresentare una sorta di autoriflessione del processo storico, si potevano considerare spendibili a fini critici soltanto le norme o i principi che risultavano in qualche modo ancorati alla realtà storica[5]. I membri della Scuola di Francoforte non hanno mai più derogato a questo assioma metodologico, neppure in un secondo momento, quando sono intervenute le svolte e le revisioni dei presupposti di filosofia della storia. Perfino Habermas, che pure si è consapevolmente riavvicinato al kantismo, rimane fedele a quel postulato, tanto è vero che a differenza di Rawls si sforza di trapiantare la razionalità procedurale nel processo di riproduzione collettiva della società sotto forma di una pratica di

[5] Max Horkheimer, *Traditionelle und kritische Theorie*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», VI, 2, 1937, pp. 245-294; trad. it. *Teoria tradizionale e teoria critica*, in Id., *Teoria critica*, vol. II, Torino, Einaudi, 1974, pp. 135-186. Cfr. inoltre Max Horkheimer e Herbert Marcuse, *Philosophie und kritische Theorie*, in «Zeitschrift für Sozialforschung», VI, 2, 1937, pp. 625-647; trad. it. *Filosofia e teoria critica*, in Id., *Filosofia e teoria critica*, Torino, Einaudi, 2003, pp. 57-88.

fondazione discorsiva. Anzi, proprio la strategia habermasiana chiarisce bene come nella teoria critica francofortese il momento della «ricostruzione» vada molto al di là di quello che in Walzer figura come l'ideale di una critica sociale operante con risorse locali. La pratica della critica non poteva limitarsi alla dimensione ermeneutica, ma doveva conformarsi ai postulati dell'hegelismo di sinistra. Soffermiamoci a esaminare meglio questa distinzione ancora approssimativa, perché così facendo riusciremo a mettere in risalto la prima delle caratteristiche marcanti che hanno contraddistinto il modello di critica della Scuola di Francoforte dall'origine ai nostri giorni.

Qualunque approccio di tipo ricostruttivo alla critica sociale si trova inevitabilmente a fare i conti con la propria incapacità di fondare in maniera autonoma le ragioni che rendono in generale difendibili o desiderabili sul piano normativo quegli ideali attinti alla propria cultura che di volta in volta vengono adottati come punto di riferimento. Nulla, di primo acchito, garantisce infatti che i principi morali riscontrabili a titolo di pura contingenza nell'orizzonte valoriale di una data società debbano necessariamente risultare validi per ogni suo membro. Ne consegue che anche i procedimenti di tipo immanente, come accade per la genealogia, esigono sempre un passaggio supplementare che esige di esplicitare le ragioni per le quali l'ideale attinto alla propria cultura che di volta in volta viene invocato dovrebbe possedere una validità anche sul piano normativo. È all'altezza di questo snodo che il modello ricostruttivo ammette una serie di soluzioni alternative che ne rendono possibili diverse varianti: mentre Walzer confida nella capacità dell'interpretazione ermeneutica di rinvenire in ogni cultura umana un nucleo morale minimo di norme di reciprocità al quale sarebbe sempre possibile riallacciarsi in maniera creativa[6], la teoria critica opera con un concetto di ragione dal quale ci si attende una prova della validità normativa degli ideali addotti in una situazione di immanenza. Il punto di partenza, in questo secondo caso, è costituito da una premessa tipica della sinistra hegeliana: l'idea che la riproduzione della società sia mediata dalle forme di una prassi sociale nella quale si incarnano le operazioni della ragione umana. Di tali estrinsecazioni razionali si presuppone inoltre che esse si dispieghino

[6] Walzer, *Politica e profezia*, cit., pp. 40 ss.

sul filo dei progressi maturati per successivi gradi nei contesti dell'agire sociale grazie a dinamiche di apprendimento. A ogni successivo stadio nello sviluppo della riproduzione sociale, insomma, anche la razionalità umana assumerebbe forme via via sempre più evolute, al punto che la storia del genere umano può venire presentata nel suo insieme come un processo di realizzazione della ragione. Questo presupposto di base, che non è del tutto da scartare, configura uno sfondo teorico di fronte al quale il procedimento critico ricostruttivo acquista un senso del tutto diverso da quello che l'«interpretazione» possiede in Walzer, perché per ricostruzione normativa si deve ora intendere l'operazione che attinge alla realtà sociale di una data collettività quegli ideali normativi che si prestano a servire da punto di riferimento per una critica fondata nella misura in cui sono incarnazione di una razionalità sociale. Nell'hegelismo di sinistra della Scuola di Francoforte, insomma, il problema di fondazione che affligge tutte le forme immanenti di critica sociale viene risolto interpolando il postulato supplementare di una progressiva razionalizzazione della società: non appena si riesca a dimostrare che un certo ideale è incarnazione di uno stadio più progredito del processo di realizzazione della ragione, se ne può disporre per ciò stesso come di un metro sicuro in base al quale procedere a una critica dell'ordine sociale dato.

È innegabile che la prima generazione della Scuola di Francoforte abbia fallito nel tentativo di realizzare un programma critico così straordinariamente ambizioso: l'attenzione troppo esclusiva riservata alla tipologia del lavoro rispetto a tutte le altre forme di attività umana non ha consentito di mettere a punto un concetto di razionalizzazione progressiva della società in grado di tenere conto in modi credibili della componente della validità morale[7]. In questa sede, però, non ci interessano tanto le singole declinazioni di quell'approccio, quanto piuttosto la struttura metodologica che soggiace al modello di critica espresso dall'hegelismo di sinistra. L'aspetto decisivo, come ormai sappiamo, consiste in una certa specifica connessione tra un modo di procedere immanente e un concetto di razionalità in grado

[7] Cfr. Axel Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985; trad. it. *Critica del potere. La teoria della società in Adorno, Foucault e Habermas*, Bari, Dedalo, 2002, cap. I.

di trascendere il contesto dato: la critica della società può fare leva su ideali attinti all'ordine sociale vigente solo a condizione di riuscire a dimostrare che quegli ideali incarnano uno snodo ulteriore del processo di razionalizzazione della società. Da questo punto di vista il modello di critica adottato dalla Scuola di Francoforte presuppone, se non proprio una filosofia della storia, quantomeno la nozione di uno sviluppo lineare della razionalità umana[8]. Al di sotto di questa soglia di ambizione teorica, mi sembra, non avrebbe neppure più senso parlare di un'identità della teoria critica, quantomeno in maniera sufficientemente specifica da consentire di distinguere quella tradizione da altri approcci di critica sociale. Eppure il modello critico francofortese non si esaurisce in quanto si è detto finora circa la sua derivazione dal pensiero hegeliano di sinistra, perché su quel retaggio viene a ingranarsi una componente teorica supplementare che si potrebbe descrivere come l'innesto di una riserva genealogica. Giungo così al terzo e ultimo punto delle mie considerazioni.

3. A indurre nei membri della Scuola di Francoforte il sospetto che gli ideali invocati a fini critici potessero avere smarrito il loro originario contenuto semantico sono state per l'essenziale le devastanti esperienze del nazionalsocialismo tedesco. Fino a quel momento si tendeva a credere che i principi della realtà sociale ricostruiti in chiave normativa fossero dotati di un nucleo di significato stabile, capace di determinare anche il loro contesto di applicazione pratica, mentre l'avvento del sistema di dominio nazista dimostrava ora che il vigere di quegli ideali non ostacolava in alcun modo lo sviluppo di una prassi sociale agli antipodi del loro originario significato morale. Per comprendere lo statuto metodologico dei dubbi scaturiti da quell'esperienza storica è necessario richiamare brevemente le premesse del programma critico di ascendenza hegeliana. Come abbiamo visto, quel modello prevedeva che un dato ordine sociale potesse venire sottoposto a critica sulla base

[8] Propongo una concezione non dissimile del progresso in Axel Honneth, *Die Unhintergehbarkeit des Fortschritts. Kants Bestimmung des Verhältnisses von Moral und Geschichte*, in Id., *Pathologien der Vernunft*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007, pp. 9-27; trad. it. *L'irriducibilità del progresso. Il resoconto kantiano del nesso tra morale e storia*, in *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, a cura di Antonio Carnevale, Lecce, Pensa Multimedia, 2012, pp. 27-46.

di principi normativi che da un lato si potessero riscontrare nella realtà sociale sotto forma di ideali, mentre dall'altro, al tempo stesso, rappresentassero un'incarnazione di razionalità sociale. Il sottinteso, però, era che a quei principi inerisse un nucleo di senso sufficientemente stabile da risultare immune a qualunque abuso sociale. Proprio a quest'ultima premessa la teoria critica ha dovuto rinunciare per rendere adeguatamente conto dell'esperienza storica del nazionalsocialismo: il contenuto semantico degli ideali e dei principi normativi si era rivelato molto più poroso, aperto e fragile di quanto il programma critico originario avesse previsto. Una norma morale – questa era la lezione che occorreva dedurne – non prescrive affatto da se stessa le modalità della sua applicazione in campo sociale: al contrario, il suo contenuto semantico può andare soggetto a modifiche impercettibili e trasformarsi via via fino a smarrire il nucleo normativo che in origine costituiva la sua ragion d'essere.

Tenuto conto di queste conclusioni non può più sorprendere che sul finire degli anni Trenta la teoria critica si sia riavvicinata in modo sistematico alla genealogia nietzscheana[9], perché nelle parti migliori delle sue opere di psicologo morale Nietzsche anticipa quegli specifici dubbi teorici che i francofortesi avrebbero maturato solo negli anni dell'esilio. Questo non significa però che Horkheimer, Marcuse e Adorno si limitassero a sostituire il loro programma critico di derivazione hegeliana con l'idea di critica genealogica che ho descritto per sommi capi nel primo paragrafo: salvo errore da parte mia, mi sembra più corretto affermare che abbiano innestato sul loro modello ricostruttivo un momento genealogico inteso come prospettiva metacritica. Il modello di critica sociale che risulta da questa sintesi di Hegel e Nietzsche si può descrivere in poche parole: qualunque tentativo di svolgere una critica sociale immanente vincolata al presupposto di un processo di razionalizzazione della società deve accompagnarsi a un progetto genealogico, cioè all'esame dell'effettivo contesto di applicazione delle norme morali, perché in assenza di una verifica storica supplementare nulla può garantire che nella prassi sociale gli ideali invocati

[9] Cfr. per tutti Theodor W. Adorno e Günther Anders, *Diskussion aus einem Seminar über die Theorie der Bedürfnisse*, in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vol. XII, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, pp. 559-586.

dalla critica posseggano ancora il significato normativo che li caratterizzava in origine. Una critica sociale che abbia assimilato la lezione della dialettica dell'illuminismo, insomma, sottopone le norme disponibili a una sorta di triangolazione: da un lato, in quanto ideali socialmente incarnati, le norme sono chiamate per definizione a esprimere il processo di razionalizzazione sociale; dall'altro occorre verificare che nella prassi sociale esse non abbiano smarrito il loro primitivo nucleo di senso. Ne consegue che oggi non è più possibile praticare una critica sociale che non si serva di ricerche genealogiche come di una cartina di tornasole in grado di evidenziare gli slittamenti semantici che hanno interessato gli ideali di riferimento.

Da queste mie riflessioni si evince una conclusione destabilizzante, e cioè che la teoria critica, in un certo senso, fonde in un unico programma tutti e tre i modelli individuati sopra: la fondazione costruttiva di un punto di vista critico deve sfociare in una concezione della razionalità in grado di istituire una connessione sistematica tra la razionalità sociale e la validità morale; occorre poi mostrare per via ricostruttiva che quel potenziale di razionalità determina la realtà sociale sotto forma di ideali morali; in terzo e ultimo luogo, questi ideali morali devono soggiacere a una riserva genealogica, perché nulla consente di escludere che il loro originario nucleo di senso possa essersi trasformato fino a risultare irriconoscibile. Al di sotto di questo elevato, elevatissimo grado di ambizione teorica, temo, l'idea di critica sociale preconizzata a suo tempo dalla teoria critica risulta oggi indifendibile.

Parte seconda

Riconoscimento

III.

Ridistribuzione o riconoscimento?

Chi abbia seguito gli sviluppi della filosofia politica nel corso degli ultimi anni ha inevitabilmente visto prendere piede uno di quei processi di sviluppo teorico nei quali il rinnovamento dell'apparato concettuale si accompagna a una ridefinizione dell'orientamento normativo. Fino a tutti gli anni Ottanta il predominio del marxismo in Europa e la capillare influenza di Rawls negli Stati Uniti non hanno lasciato adito a dubbi di sorta sul principio chiamato a sorreggere una teoria normativa dell'ordine politico. Pur con tutte le differenze di dettaglio, ambedue le scuole concordavano su un punto: l'imperativo era togliere di mezzo tutte le forme di disuguaglianza sociale o economica non suscettibili di venire giustificate su base razionale.

L'impressione è che oggi quell'influente concezione della giustizia, che in termini politici si può intendere come un'espressione dell'era della democrazia sociale, stia cedendo il passo a una nuova dottrina i cui sottintesi politici risultano decisamente più ambigui, quantomeno di primo acchito. La finalità normativa, in questo secondo caso, non sembra più consistere nell'eliminazione della disuguaglianza, quanto piuttosto nella prevenzione dell'umiliazione e del disprezzo; le sue categorie fondamentali non sono più l'«equa distribuzione» o la «parità economica», ma concetti come «dignità» e «rispetto». Nancy Fraser ha sintetizzato questa transizione nei termini di un passaggio da un paradigma della «ridistribuzione» a un paradigma del «riconoscimento». Mentre il primo concetto rimane legato a una prospettiva di giustizia che fa dell'uguaglianza sociale il prodotto di una ridistribuzione di quanto materialmente necessario alla conduzione di un'esistenza degna di un soggetto libero, nel secondo caso le precondizioni di una società giusta vengono individuate

nel riconoscimento della dignità personale inerente a ciascun individuo[1].

Anche la distinzione categoriale prospettata da Albert O. Hirschmann nel tentativo di caratterizzare una tendenza di fondo della cultura politica del nostro tempo vuole alludere allo stesso fenomeno. Hirschmann è convinto che le lotte sociali stiano assumendo in misura sempre più esplicita la forma di conflitti incentrati su beni «non distribuibili» la cui natura stessa, a differenza di quanto accadeva nei vecchi conflitti intorno a beni «distribuibili», non consente più di operare una ripartizione conforme al principio dell'uguaglianza[2].

Per rendere conto di questo riorientamento normativo possiamo rifarci a due interpretazioni alternative che in un certo senso derivano da due osservazioni tra loro incompatibili. Una prima lettura, che adduce il reiterato successo elettorale di fazioni politiche di orientamento conservatore, tradottosi in vari paesi in uno smantellamento dello Stato sociale che ha posto fine alla speranza di attingere un maggiore grado di equità, invita a ravvisare in concetti come «dignità» o «riconoscimento» il prodotto di un disinganno politico: una volta che le istanze orientate alla ridistribuzione economica sono apparse come un irraggiungibile obiettivo a lungo termine, afferma chi si muove all'interno di questa tesi, è emersa al loro posto una linea più morbida incentrata sul tentativo di eliminare l'umiliazione e il disprezzo. La situazione, però, si può leggere anche altrimenti, considerando la sempre più marcata tendenza a utilizzare nozioni di questo genere non come il contraccolpo di una disillusione politica, ma piuttosto, al contrario, come effetto di un affinamento della sensibilità morale. Tutto un ventaglio di nuovi movimenti sociali ha richiamato l'attenzione sul rilievo politico dell'esperienza del disprezzo sociale o culturale, sostiene questa seconda tesi, e

[1] Nancy Fraser, *From redistribution to recognition? Dilemmas of justice in a «post-socialist» age*, in «New Left Review», 212, 1995, pp. 68-93. [Gli argomenti principali del dibattito sono stati ripresi e sviluppati nel volume Nancy Fraser e Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003; trad. it. *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Roma, Meltemi, 2007; *N.d.C.*]

[2] Albert O. Hirschmann, *Wieviel Gemeinschaft braucht die liberale Gesellschaft?*, in «Leviathan», 2, 1994.

così facendo ci ha aiutato a prendere coscienza di come il riconoscimento della dignità di individui e gruppi costituisca una componente irrinunciabile del nostro concetto di giustizia. È questa seconda prospettiva che vorrei cercare di difendere con il presente contributo.

In un primo tempo presenterò gli sviluppi teorici che nel corso degli ultimi trent'anni hanno conferito al concetto di riconoscimento la sua attuale statura politico-morale (1). Successivamente mi sforzerò di approfondire questo tema di attualità in una chiave più storica, rievocando per sommi capi il programma di filosofia sociale di Hegel, che probabilmente è stato il primo filosofo a elaborare un'idea normativa del riconoscimento reciproco (2). In una terza fase, procedendo ancora oltre, tenterò di esplicitare il contenuto normativo della categoria del «riconoscimento» operando una distinzione tra diverse tipologie di riconoscimento a partire da una tassonomia delle forme di lesione morale (3).

Solo al termine di questo processo di chiarificazione concettuale potrò procedere a delineare un tentativo adeguato e ragionevole di ridescrivere anche i conflitti incentrati sulla ridistribuzione in termini di lotte per il riconoscimento (4).

1. Sarebbe difficile negare che la nozione del «riconoscimento», nell'una o nell'altra delle sue forme, abbia sempre svolto un ruolo determinante nella storia della filosofia pratico-morale. L'idea che a vivere una vita degna di questo nome fossero soltanto le persone le cui azioni meritassero di ricevere la sanzione sociale della *polis* è stata determinante per l'etica dell'antica Grecia. La filosofia morale della scuola scozzese era imperniata sull'idea che il riconoscimento pubblico e la pubblica disapprovazione dessero luogo a un meccanismo sociale capace di instradare l'individuo all'acquisizione di virtù desiderabili. Con Kant, infine, la categoria del «rispetto» assurge addirittura a principio assoluto di ogni moralità, perché in essa è racchiuso il nucleo più intimo dell'imperativo categorico, che prescrive di trattare le persone, chiunque esse siano, sempre e solo come un fine e mai come un mezzo. E tuttavia nessuno dei pensatori classici ha esplicitamente collocato il principio del riconoscimento al centro della propria etica (con l'importante eccezione di Hegel, che in questo

paesaggio figura come un pioniere isolato). Il concetto del riconoscimento è sempre rimasto all'ombra di altre nozioni considerate più fondamentali, anche quando indirettamente veniva considerato come un riferimento decisivo.

La situazione ha cominciato a evolvere soltanto nel corso degli ultimi due decenni, con l'emergere di una serie di dibattiti politici e di movimenti sociali che hanno riportato l'idea di riconoscimento al centro del discorso. Nel giro di breve tempo, su un arco che va dai dibattiti sul multiculturalismo al processo di autochiarificazione teorica del femminismo, ha preso forma un ideale trasversale improntato a una prospettiva normativa secondo la quale gli individui o i gruppi sociali devono venire accettati e rispettati nelle loro differenze. Da quel postulato a una più generale presa di coscienza del fatto che la qualità morale dei rapporti sociali non si può misurare soltanto in termini di equa o giusta distribuzione di beni materiali il passo era breve.

La nostra stessa idea della giustizia, peraltro, risulta inscindibile da una certa visione delle modalità e delle dinamiche del riconoscimento reciproco. A poco a poco, a partire dall'idea che il contenuto normativo della moralità si potesse determinare soltanto in relazione a certi requisiti di riconoscimento reciproco, degli interrogativi di ascendenza politica hanno finito per dare luogo a dei dibattiti di filosofia morale. Quando si parla del «punto di vista morale» ci si riferisce in prima istanza a determinate caratteristiche inerenti ai rapporti tra soggetti che si intendono desiderabili o degni di venire fatti valere. Per chi ambisse a dedurre i principi normativi di una teoria della società direttamente dalle implicazioni morali del concetto di riconoscimento, tuttavia, una osservazione di questo genere potrebbe servire tutt'al più da punto di partenza. Non appena ci si imbarca nell'impresa, in effetti, è giocoforza rendersi conto di quanti e quanto variegati siano i problemi sottesi alla formulazione di un approccio del genere. In buona sostanza gli attuali dibattiti sui risvolti morali del riconoscimento si occupano di delineare queste difficoltà in modo il più possibile sistematico. Il primo di questi problemi concerne lo spettro semantico della categoria stessa.

A differenza della nozione di «rispetto», che in Kant assume contorni filosofico-morali abbastanza definiti, la categoria del «riconoscimento» non ha ancora acquisito uno statuto chiaro, né in termini di linguaggio corrente né in campo filosofico. Nel quadro di un'etica femminista ancora in corso di elaborazione il concetto del riconoscimento viene usato soprattutto per caratterizzare un atteggiamento di sollecitudine amorevole e cura che trova il suo archetipo nella relazione madre-bambino. Nell'etica del discorso, al contrario, l'atteggiamento del «riconoscimento» designa una postura di rispetto vicendevole nei confronti dello status allo stesso tempo irriducibile e paritario che inerisce a tutti gli interlocutori: a fungere da modello paradigmatico, in questo secondo caso, è la condotta che ci si attende da chi prende parte a un discorso. I progetti teorici orientati a posizioni di matrice comunitaria, infine, oggi si servono della categoria del riconoscimento per indicare i modi in cui giungiamo a nutrire stima per stili di vita diversi dal nostro (l'esempio canonico è quello della solidarietà sociale).

Da questa pluralità di possibili impieghi scaturisce una seconda difficoltà: anche il contenuto morale del concetto di riconoscimento, come il suo contenuto semantico, appare soggetto a fluttuazioni. Se potrebbe avere un senso parlare di diritti e doveri universali relativamente al riconoscimento dell'autonomia morale dell'individuo, per esempio, ben pochi troverebbero accettabile esprimersi in termini così perentori nel caso delle forme di riconoscimento esemplificate dalla cura amorevole o dalla stima sociale. Se ne può dedurre, se non altro a titolo di ipotesi, che ciascuno dei diversi significati di volta in volta attribuiti alla categoria del «riconoscimento» risulti vincolato a una prospettiva morale specifica. Questo pluralismo induce a domandarsi se sia corretto immaginare che i diversi aspetti dell'ordine morale rimandino tutti a una radice comune, cioè se possa esistere una sola e unica giustificazione normativa valida per tutti. Il problema che si profila è quello di legittimare le implicazioni morali sottese a ciascuna delle diverse forme di riconoscimento.

In questo abbozzo preliminare di un programma teorico completo non sarà indubbiamente possibile fornire una risposta davvero esauriente a interrogativi di tale complessità. Un utile punto di partenza, però, si può ricavare dalle diverse accezioni del concetto di «riconoscimento» distinte da Hegel in alcuni dei suoi scritti di gioventù. Gli spunti hegeliani sui molteplici

significati del fenomeno del riconoscimento possono aiutare a gettare luce su certe ambiguità che continuano ad affliggere anche gli odierni dibattiti di filosofia sociale.

2. Nei primi anni dell'Ottocento Hegel intraprende una ricostruzione dello sviluppo storico dell'etica umana incentrata sul concetto del «riconoscimento». Già all'epoca poteva richiamarsi a costrutti filosofici nei quali categorie molto simili avevano giocato un ruolo di spicco. Influenzato da Machiavelli, per esempio, Hobbes muoveva dal presupposto antropologico secondo il quale gli esseri umani sono dominati innanzitutto dal desiderio di acquisire una quantità sempre maggiore di «rispetto» e «onore». Nella sua critica al processo di civilizzazione, per parte sua, Rousseau era arrivato a postulare che fosse stata proprio la sete di prestigio sociale a far smarrire agli uomini quella quieta stima di sé che nelle condizioni dello stato di natura aveva garantito loro un'esistenza pacifica. Da ultimo, nella sua fondazione del diritto naturale, Fichte aveva respinto quella lettura pessimistica, maturando invece la convinzione che i soggetti pervengano alla consapevolezza del proprio potenziale di libertà solo nella misura in cui si sentono incoraggiati a fare uso della propria autonomia e ad accettarsi reciprocamente come individui liberi.

Per quanto eterogenei (se non addirittura inconciliabili) possano apparire i riferimenti filosofici del primo Hegel, quegli spunti, colti nel loro insieme, hanno messo capo all'idea che l'esperienza del riconoscimento sociale sia un presupposto dell'autoconsapevolezza individuale. È vero che l'antropologia filosofica di Hobbes e Rousseau, convinti che la lotta per il riconoscimento comportasse una minaccia per l'ordine politico o per l'autenticità dell'individuo, accusa tratti fortemente pessimistici, ma da quelle posizioni si può dedurre indirettamente l'idea che i soggetti, nelle loro condotte di vita, dipendano dal rispetto e dalla stima dei loro pari.

Tenuto conto dei problemi che impegnavano Hegel in questi suoi primi scritti, tuttavia, limitarsi a postulare l'esistenza di un nesso necessario tra l'autoconsapevolezza e il riconoscimento intersoggettivo non era ancora sufficiente. Per riuscire a spiegare come l'esperienza del riconoscimento potesse indurre un progresso nella sfera etica occorreva compiere un ulteriore passo avanti e rendere ragione dell'interrelazione

dinamica tra l'acquisizione intersoggettiva dell'autoconsapevolezza e il progresso morale di un'intera società. Le risposte alle quali Hegel pervenne sviluppando le sue intuizioni di gioventù costituiscono il nucleo centrale della sua versione del concetto di «lotta per il riconoscimento». Una di queste è l'idea audace e impegnativa secondo la quale il progresso etico procede per gradi successivi, ciascuno dei quali implica modelli di riconoscimento via via più esigenti, mediati da lotte intersoggettive nel corso delle quali i soggetti si adoperano per procurarsi l'altrui consenso intorno alle proprie asserzioni identitarie.

L'aspetto più significativo dell'approccio hegeliano consiste nell'idea che, una volta comprese le precondizioni intersoggettive dell'emergere dell'autoconsapevolezza, occorra distinguere tre diverse forme di riconoscimento reciproco. Qui siamo già ben oltre Fichte. Il meccanismo di reciproca concessione di una sfera di libertà individuale al quale Fichte pensava quando meditava sulla fondazione del diritto naturale spiega la formazione nel soggetto di una consapevolezza dell'ordine giuridico, ma non basta certo a rendere conto in maniera soddisfacente dell'autocomprensione positiva che contraddistingue l'individuo libero. Hegel risponde affiancando alla figura del riconoscimento giuridico (grossomodo compatibile con la nozione kantiana del rispetto morale) altre due forme di riconoscimento reciproco, anch'esse corrispondenti a un preciso stadio dell'autocomprensione dell'individuo.

La prima di queste due figure supplementari è l'amore. Nella sua opera di gioventù Hegel era legato a una concezione enfatica dell'amore desunta dalla filosofia di Hölderlin: due soggetti che accettano reciprocamente i rispettivi complessi di bisogni in modo tale da poter articolare le proprie pulsioni fisiche in una condizione di sicurezza affettiva. L'etica al livello dello Stato, invece, veicola una forma di riconoscimento che consente ai soggetti di apprezzare gli uni negli altri quelle qualità che contribuiscono alla riproduzione dell'ordine sociale. Il giovane Hegel sembra convinto che la transizione dall'una all'altra di queste tre sfere di riconoscimento sia il prodotto di una lotta tra soggetti la cui posta in gioco è l'accettazione da parte degli altri di una percezione di sé in graduale sviluppo. È come se la pretesa che l'altro riconosca sempre nuove dimensioni della propria personalità inneschi un conflitto intersoggettivo che

può trovare risoluzione soltanto nell'instaurazione di ambiti di riconoscimento sempre più ampi.

L'insieme delle tre sfere di riconoscimento così definite costituisce la rete di presupposti normativi sulla quale grava il compito di sorreggere le moderne società liberali, e quindi di favorire l'emergere di cittadini impegnati e consapevoli delle proprie libertà civili. Certo, Hegel non è ancora un teorico sociale e non concepisce questa dinamica come il reale processo di costituzione della società moderna. Incapace di evadere dal carcere dell'idealismo tedesco, ne faceva tutt'al più la somma complessiva delle conquiste mentali presupposte in tutti i soggetti chiamati ad agire di concerto per costruire il mondo condiviso dello «spirito oggettivo». Le prime varianti della sua concezione della lotta per il riconoscimento risultano comunque sufficientemente complesse e differenziate da avere ispirato una variegata gamma di sviluppi successivi nel campo della filosofia morale e della teoria sociale. Di fatto già nella *Fenomenologia dello spirito* Hegel aveva sostituito il suo programma di gioventù con una concezione che poneva le basi della sua opera futura: da quel momento la costituzione della realtà sociale non sarebbe più stata spiegata nei termini di un processo di conflittualità intersoggettiva, ma come l'esito di un'autonoma progressione dialettica dello Spirito. Nonostante quella svolta, però, ancora nella *Filosofia del diritto* Hegel avrebbe distinto tra famiglia, società civile e Stato, una tripartizione che rispecchiava la giovanile tassonomia delle tre forme di riconoscimento. È questa tripartizione che oggi ci permette di riprendere e sviluppare il sistema hegeliano della maturità nel senso di una filosofia pratico-morale.

3. Quando oggi ci si richiama al concetto del riconoscimento per tentare di promuovere una certa concezione dell'ordine morale della società, il punto di partenza è dato quasi sempre da un'analisi fenomenologica della lesione morale. Una delle chiavi di volta di questo approccio per via negativa è l'idea che gli eventi esperiti come «ingiustizie» possano fornire una chiave di lettura per procedere a una prima spiegazione dell'intreccio tra moralità e riconoscimento. Richiamandosi ai criteri invocati dai diretti interessati nel tentativo di distinguere tra la lesione morale e altre fattispecie negative come la sventura o la violenza fisica non è difficile dimostrare che

nell'ingiustizia deve sempre essere presente un momento di negazione o rifiuto del riconoscimento (mentre è chiaro che negli altri casi quel rimando non ha ragion d'essere). Un danno fisico diventa un'ingiustizia sociale solo quando le vittime hanno ragione di percepirlo come effetto di una condotta che ha intenzionalmente trascurato un aspetto importante del loro benessere personale. Non è la sofferenza fisica come tale a rappresentare un'offesa morale, ma la consapevolezza aggiuntiva del fatto che la propria concezione di sé non è stata riconosciuta e accettata.

Il punto di partenza delle distinzioni che mi accingo a introdurre è quella forma di mancanza di rispetto che si riscontra in umiliazioni fisiche come la tortura o lo stupro. Queste due fattispecie si possono considerare come la figura più fondamentale dell'umiliazione, perché privano gli esseri umani della manifestazione corporea della loro autonomia rispetto a se stessi, e quindi anche di una parte della loro fiducia elementare nel mondo in cui vivono. Il rapporto di riconoscimento che corrisponde a questa prima forma di disprezzo consiste in una sollecitudine morale del tipo di quella che Hegel, da buon filosofo romantico, ha tentato di compendiare nell'idea dell'«amore», perché quegli atteggiamenti hanno la proprietà di indurre nell'individuo lo sviluppo di una fiducia in se stessi radicata nel corpo.

Dal momento che il solo modo per «avvalorare» bisogni fisici e affettivi consiste nel soddisfarli o nel corrisponderli direttamente, in questo primo caso di specie il riconoscimento deve presentare un carattere di accoglienza affettiva e di esortazione. Ne consegue che il rapporto di riconoscimento risulterà inseparabile dall'esistenza fisica di un altro concreto che ricambia i nostri sentimenti di speciale apprezzamento. L'atteggiamento positivo nei confronti di se stessi che scaturisce da questa prima forma di riconoscimento affettivo è la sicurezza di sé. Quest'ultima, a sua volta, rimanda allo strato fondamentale della fiducia fisica ed emotiva in se stessi che accompagna l'espressione dei propri bisogni e sentimenti, precondizione psicologica dello sviluppo di tutti gli altri aspetti del rispetto di sé. Questa prima modalità del riconoscimento reciproco non è suscettibile di generalizzazione oltre la sfera dei rapporti sociali primari che prendono forma nel quadro di legami affettivi di tipo famigliare, amicale o amoroso. Dal

momento che simili atteggiamenti di accettazione emotiva risultano dipendere da precondizioni sulle quali gli individui non esercitano alcun controllo, come la simpatia e l'attrazione erotica, essi non possono venire allargati in modo arbitrario a una cerchia più ampia di soggetti interagenti. Ne consegue che questo primo tipo di relazione di riconoscimento implica un particolarismo morale impermeabile a ogni tentativo di generalizzazione.

Dalla figura della sopraffazione fisica, il cui correlato positivo è la sollecitudine emotiva che caratterizza le relazioni affettive primarie, si può distinguere una seconda forma di disprezzo: si tratta della negazione di certi diritti e dell'esclusione sociale, che ledono gli esseri umani nella loro dignità nella misura in cui non vengono loro garantiti i diritti e le responsabilità morali che nella loro comunità di riferimento ineriscono ai soggetti giuridici a pieno titolo. A questa seconda forma di disprezzo, di conseguenza, deve corrispondere sul versante positivo quella tipologia di riconoscimento reciproco grazie alla quale gli individui imparano a percepirsi come titolari di diritti agli occhi dei loro pari.

Mead considerava il meccanismo all'opera in questa dinamica come l'assunzione della prospettiva di un «Altro generalizzato», un processo nel cui esplicarsi, di pari passo con l'imposizione di certi doveri governati da norme, all'Io viene anche garantito il soddisfacimento di alcune sue istanze.

L'atteggiamento positivo che i soggetti possono assumere nei confronti di se stessi quando sono in grado di beneficiare di un riconoscimento giuridico corrisponde a una forma di rispetto elementare di sé. Grazie ad esso imparano a concepire se stessi come soggetti che partecipano degli attributi dell'attore moralmente competente allo stesso titolo di tutti gli altri esponenti della comunità. A differenza di quanto accadeva nei rapporti di riconoscimento vincolati a una relazionalità primaria, i rapporti giuridicamente fondati consentono di generalizzare il loro specifico medium di riconoscimento nel senso di un duplice ampliamento dei diritti in senso materiale e sociale. Nel primo caso l'ordine giuridico si arricchisce di un contenuto concreto, in modo tale che eventuali sperequazioni tra le opportunità di realizzare le proprie libertà intersoggettivamente garantite divengono suscettibili di un'analisi giuridica. Nel secondo caso i rapporti giuridici vengono universalizzati

nel senso di una progressiva estensione dei diritti riconosciuti a tutti i membri di una certa comunità a un numero sempre crescente di gruppi che fino a quel momento risultavano svantaggiati o esclusi dal godimento di quelle prerogative. Ne consegue che il rapporto di riconoscimento così come esso si manifesta nell'ordine giuridico sottintende per sua natura una dinamica universalizzante che si manifesta per il tramite di lotte storiche.

La terza e ultima forma di disprezzo che vorrei distinguere attiene allo svilimento del valore sociale di determinate forme di autorealizzazione: una dinamica di svalutazione di certi specifici traguardi o forme di vita che non consente ai soggetti interessati di relazionarsi a certe abilità acquisite nel corso del loro percorso biografico in termini di stima sociale. A questa terza forma di disprezzo dovrà pertanto corrispondere in positivo un rapporto di riconoscimento tale da consentire agli individui di acquisire un certo *quantum* di autostima, come possono esserlo l'accettazione solidale e la considerazione sociale nei riguardi delle abilità e dello stile di vita di un individuo. In un rapporto di questo tipo l'individualità dei singoli in quanto plasmati da specifiche esperienze biografiche viene sanzionata dall'accettazione e dall'incoraggiamento vicendevole delle controparti. A proposito di questa relazione di riconoscimento Mead svolge il seguente argomento: poiché nella loro autocomprensione pratica i soggetti provano il bisogno di procurarsi sempre nuove garanzie del loro status di esseri autonomi e individuati, devono poter assumere il punto di vista di un «Altro generalizzato» capace di fornire una conferma intersoggettiva della loro pretesa di venire considerati come persone uniche e irriducibili. Questa autorassicurazione etica sottintende un rapporto di riconoscimento reciproco nel corso della quale l'Io e l'Altro giungono a condividere il medesimo repertorio di valori e di obiettivi, dandosi reciprocamente atto dell'importanza imprescindibile che le abilità e attività dell'uno possiedono agli occhi dell'altro. Nella misura in cui questa terza forma di riconoscimento deve necessariamente presupporre l'esperienza decisiva della condivisione di doveri e responsabilità, essa mobilita, accanto all'elemento cognitivo che fa capo a considerazioni di natura etica, anche una dimensione affettiva che è dell'ordine della solidarietà.

L'atteggiamento positivo che un soggetto è messo in condizione di assumere nei confronti di se stesso quando viene riconosciuto nel modo appena descritto è la stima di sé: trovandosi apprezzato per le sue qualità specifiche, il soggetto riesce a identificarsi senza residui con gli attributi caratteristici e le conquiste che lo contraddistinguono. Per Mead l'aspetto caratteristico di questa relazione etica consiste nel lasciare sempre più spazio all'autorealizzazione. Le norme etiche che consentono agli individui di riconoscere vicendevolmente le rispettive individualità vanno soggette a un processo di «de-tradizionalizzazione» nel corso del quale, a mano a mano che si generalizzano, tendono a perdere il loro carattere gerarchico e prescrittivo. Per questo il rapporto di riconoscimento legato alla solidarietà ingloba il principio della differenza ugualitaria, lasciato libero di svilupparsi più compiutamente sotto la pressione di spinte emananti da soggetti individualizzati.

Queste tre modalità di riconoscimento – amore, ordine giuridico e solidarietà – sembrano definire le precondizioni formali di un'interazione strutturata in modo tale da non indurre mai gli esseri umani a dubitare della propria «dignità» e integrità. Nel presente contesto la categoria dell'«integrità» altro non vuole designare che la fiducia dei soggetti nel fatto che il loro auto-orientamento pratico troverà pieno appoggio nella società in cui vivono. Ogniqualvolta partecipano di un mondo sociale della vita nel quale queste tre tipologie di riconoscimento risultano garantite (indipendentemente dalla forma concreta nella quale si esplicano), i soggetti si trovano messi in condizione di relazionarsi a se stessi nelle modalità positive della fiducia in se stessi, del rispetto di sé e della stima di sé. Questa linea argomentativa mette capo a un certo numero di implicazioni normative che renderebbero necessario un ampliamento del concetto di moralità sociale come lo conosciamo oggi, dal momento che l'obiettivo normativo di un riconoscimento scevro da distorsioni non può venire pienamente ricompreso nel concetto di «giustizia» senza prima essere stato ricostruito dall'interno di una concezione formale di una vita buona.

Anche in questo caso un primo appiglio speculativo si può ricavare da un ragionamento per via negativa. Laddove non sia garantita una certa misura di fiducia in se stessi, di

autonomia giuridicamente sanzionata e di stima per le proprie abilità, infatti, risulta impossibile immaginare un processo di autorealizzazione individuale riuscita, intendendo con ciò il perseguimento non coattivo di obiettivi di vita liberamente scelti. Attributi come «non coattivo» e «libero», in un contesto come questo, non possono limitarsi a designare la semplice assenza di pressioni o influenze esterne, ma devono necessariamente sottintendere anche l'assenza di blocchi interiori, inibizioni psicologiche e fenomeni di angoscia. Riformulata in termini positivi, questa seconda versione del concetto di libertà può venire intesa come una sorta di fiducia rivolta all'interno che garantisce agli individui la sicurezza senza la quale non potrebbero articolare i propri bisogni e far fruttare i propri talenti. Come già sappiamo, la sicurezza di sé, e in generale le modalità di rapporto non angoscioso con se stessi, sono altrettanti aspetti di un'autorelazione positiva che soltanto l'esperienza del riconoscimento può consentire di instaurare. Ne consegue che il margine di gioco in vista dell'autorealizzazione personale dipende da precondizioni che sfuggono al controllo dei soggetti medesimi, dal momento che il loro presupposto è la cooperazione con altri. Le varie tipologie di riconoscimento rappresentano altrettanti prerequisiti intersoggettivi dei quali occorre tenere conto quando cerchiamo di descrivere le strutture generali di una vita riuscita.

È a questo punto che ci si imbatte in una difficoltà decisiva: due delle tre tipologie di riconoscimento descritte, infatti, si prestano a un ulteriore sviluppo normativo. Come si è visto, l'ordine giuridico e la comunità basata su valori condivisi sono ordini aperti a processi di trasformazione orientati a un grado crescente di universalità o uguaglianza. Questo potenziale di sviluppo innesta sulle condizioni normative dell'autorealizzazione una variabile di tipo storico, che a sua volta impone di limitare la portata del nostro concetto formale dell'etica: quella che poteva apparire come precondizione intersoggettiva di una vita buona si rivela essere un fattore storicamente variabile, di volta in volta determinato dall'effettivo grado di sviluppo delle tipologie di riconoscimento. Il concetto formale perde il suo carattere astoricamente assoluto nel momento in cui, in termini ermeneutici, viene a dipendere da uno specifico presente il cui orizzonte non può essere trasceso.

Un concetto formale di etica specifica le precondizioni qualitative dell'autorealizzazione individuale, che non possono coincidere con la pluralità delle possibili forme di vita specifiche nella misura in cui costituiscono piuttosto le condizioni generali di possibilità dell'integrità personale dei soggetti. Dal momento che quelle precondizioni vanno soggette alla possibilità di un progresso normativo, un concetto formale non può venire svincolato dai mutamenti storici, ma risulta anzi legato alla specifica situazione della sua epoca d'origine.

In termini argomentativi questa presa di coscienza impone di presentare le tre tipologie di riconoscimento sopra elencate in modo tale che soltanto al loro massimo grado di sviluppo esse possano venire considerate come componenti di un'etica. Come debbano di volta in volta configurarsi queste precondizioni intersoggettive dell'autorealizzazione individuale si può desumere soltanto dalle condizioni storiche di un presente già proiettato verso un progresso normativo delle condizioni di possibilità del riconoscimento. Il primo a sperimentare l'idea di un'etica democratica post-tradizionale desunta da un ragionamento di questo tipo è stato il giovane Hegel. Più tardi Mead ha provveduto a sviluppare quel concetto sulla base di premesse post-metafisiche. Pur con tutte le divergenze filosofiche che li separano, entrambi mirano a uno stesso ideale di società, nella quale cioè i traguardi universalistici dell'uguaglianza e dell'individualismo abbiano a tal punto compenetrato le dinamiche dell'interazione da consentire a tutti i soggetti di venire riconosciuti come persone autonome ma al tempo stesso individualizzate, uguali tra loro e tuttavia uniche. Sia Hegel che Mead, inoltre, hanno concettualizzato queste tipologie di interazione specificamente moderne come una rete di condizioni di riconoscimento di volta in volta diverse che consentono agli individui di attingere la sicurezza della quale hanno bisogno in vista di questa o quella specifica dimensione della loro autorealizzazione. Da questo punto di vista Hegel e Mead si sono molto avvicinati all'idea normativa che sto tentando di descrivere enucleando un concetto di etica formale ma fondato sul divenire storico.

4. Negli ultimi anni molti hanno preso le distanze da questo tipo di concezione epistemologica dell'ordine morale della società. L'obiezione di fondo ruota intorno all'idea che un approccio del genere non consentirebbe di dare il giusto spazio a rivendicazioni pur ragionevoli di ridistribuzione materiale, e ancor meno di legittimarle. A fronte di una crescente disuguaglianza economica, si obbietta, è pericoloso e addirittura avventato dare a intendere che il riconoscimento di identità personali o collettive possa costituire di per sé l'obiettivo di una società giusta: una volta accettato un simile presupposto risulterebbe impossibile richiamare l'attenzione sui prerequisiti materiali dai quali dipende quella società. La più illustre formulazione di questa riserva è un articolo di Nancy Fraser[3], che ha immediatamente sollevato un acceso dibattito. Secondo la studiosa, una teoria dell'ordine morale incentrata sul riconoscimento può tutt'al più rendere conto del fenomeno contemporaneo della «politica dell'identità», e anche questo solo a costo di espungere le forme più tradizionali di una politica ridistributiva. Sono convinto che la critica di Fraser poggi su un grave malinteso, seppure quel fraintendimento risulti comprensibile alla luce di certe recenti tendenze della filosofia politica. Il dibattito sulla «politica del riconoscimento» è viziato da una persistente tendenza ad appiattire il riconoscimento sociale delle persone sul solo aspetto del riconoscimento culturale, riducendolo all'accettazione delle loro forme di vita nella loro diversità. Il «riconoscimento» viene trattato come una categoria normativa, in linea con le rivendicazioni politiche che oggi vengono avanzate nel nome di una «politica dell'identità». Ho l'impressione che sia intervenuto un fraintendimento cruciale, imputabile essenzialmente al volume di Charles Taylor sulla «politica dell'identità»[4]. Vorrei provare a descrivere almeno per sommi capi i problemi legati a questa riduzione del paradigma del riconoscimento. Lo farò in due brevi passaggi.

a) Nel suo libro, che ha conosciuto una notorietà quasi immediata e che ha saputo avvicinare al grande pubblico la nozione di «politica del riconoscimento», Taylor ha introdotto in modo surrettizio una cronologia gravemente fuorviante. Stando alla tesi di fondo del libro, la storia delle società li-

[3] Fraser, *From redistribution to recognition?*, cit.

[4] Charles Taylor, *Multiculturalism and the Politics of Recognition*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1992; trad. it. *Multiculturalismo. La politica del riconoscimento*, Milano, Anabasi, 1993.

berali di matrice capitalista si sarebbe accompagnata a lotte per l'uguaglianza sociale, mentre oggi, al posto di quelle istanze, troveremmo soprattutto lotte riconducibili a gruppi che rivendicano il riconoscimento delle loro specifiche differenze culturali. Poco importa che il concetto di riconoscimento giuridico impiegato da Taylor sia riduttivo, una sorta di non meglio precisata parità di trattamento che fa di tutta l'erba un fascio: l'aspetto che merita di venire discusso nelle tesi di Taylor sono le stilizzazioni e le semplificazioni storiche che mettono capo a quella cronologia. È come se fin dall'inizio l'autore avesse stabilito di ignorare per partito preso tutti i risvolti di natura giuridica che caratterizzano le attuali lotte per il riconoscimento. Questa scelta lo costringe, per converso, a espungere tutti i risvolti di «politica dell'identità» che hanno caratterizzato le lotte giuridiche del passato. Tanto che alla fine Taylor si ritrova con una presunta sequenza storica formata dall'avvicendarsi di due diversi movimenti sociali. L'idea che oggi avremmo a che fare quasi esclusivamente con lotte per il riconoscimento di differenze culturali sottintende implicitamente una certa immagine dei movimenti sociali tradizionali: come se la scelta di mettere in risalto il momento dell'uguaglianza giuridica avesse reso loro completamente estranei obiettivi come il bisogno di riconoscimento sociale degli orientamenti valoriali o delle forme di vita che quelle lotte implicavano. Non occorre l'acribia di uno storico di professione per convincersi di quanto fuorviante, se non addirittura falsa, sia una ricostruzione del genere.

L'idea che la politica dell'identità costituisca un fenomeno del tutto nuovo è insomma un errore palese. Il movimento di emancipazione femminile può vantare almeno duecento anni di storia. La fondazione di comuni ha svolto un ruolo importante nei primi anni dell'Ottocento, come più tardi negli anni Sessanta del Novecento. Si può forse negare che i nazionalismi europei ottocenteschi siano stati un perfetto esempio di politica dell'identità? E che cosa dire, allora, delle lotte degli afroamericani dopo l'abolizione della schiavitù e delle lotte post-coloniali? Né la politica dell'identità è un lusso per persone relativamente abbienti (per i «post-materialisti», come li chiama Inglehart), come se esistesse una gerarchia conclamata dei bisogni nella quale gli interessi materiali chiaramente definiti prevalgono sugli aspetti di tipo culturale e

sulle lotte intorno alla costituzione della natura degli interessi (sia materiali che spirituali)[5].

Così come è impossibile ridurre gli odierni movimenti ispirati da «politiche delle identità» a obiettivi puramente culturali, altrettanto erroneo sarebbe appiattire i movimenti di resistenza tradizionali del tardo Ottocento e primo Novecento su rivendicazioni di tipo meramente materiale o giuridico. Non per nulla uno dei grandi obiettivi del movimento dei lavoratori, per citare un altro esempio non ricordato da Craig Calhoun, era ottenere il riconoscimento delle tradizioni e degli stili di vita delle classi popolari nel quadro dei valori capitalisti. Ne consegue che l'idea di una successione storica implicita nella diagnosi di Taylor è ingannevole, perché individua nella storia dei movimenti sociali due presunte fasi ben distinte, mentre si tratta al massimo di sfumature e di un dosaggio differenti dei diversi aspetti. Anche Nancy Fraser prende le mosse da questo seducente errore di periodizzazione, e così facendo si trova implicitamente costretta a fare proprio il presupposto erroneo di un'opposizione storica tra una politica degli interessi materiali e delle problematiche giuridiche e una «politica dell'identità». In breve, una periodizzazione erronea degli obiettivi dei movimenti sociali finisce per fare della lotta per il riconoscimento un'esigenza definitasi come istanza morale solo in tempi molto recenti, appiattendola sull'aspetto parziale del riconoscimento culturale a scapito di tutte le altre dimensioni.

b) Anche la concezione epistemologica di un'etica normativa come quella che sto proponendo in queste pagine mette capo a istanze di ridistribuzione materiale che procedono da due fonti. La prima è costituita dalle implicazioni normative del concetto di uguaglianza di fronte alla legge, che promette un pari trattamento giuridico a tutti i membri di un ordine politico democratico. Questo dimostra che l'acquisizione di diritti sociali e la ridistribuzione che li accompagna soddisfano la funzione normativa di garantire a ciascun cittadino l'opportunità di prendere parte al processo democratico della pubblica formazione di una comunità fondata sulla legge. Altre istanze di ridistribuzione scaturiscono dall'idea normativa secondo la quale occorre garantire a ciascun membro di una società

[5] Craig Calhoun, *The politics of identity and recognition*, in Id., *Critical Social Theory*, Oxford-Cambridge (Mass.), Blackwell, 1995, p. 215.

democratica la possibilità di godere di prestigio sociale in proporzione ai successi da lui conseguiti sul piano individuale.

Sono convinto che questo modello teorico della stima sociale corrisponda ampiamente a quella che Nancy Fraser chiama «equa distribuzione», cioè all'idea che le regole che strutturano la distribuzione dei beni materiali derivino dal grado di stima sociale di cui gode ciascun gruppo sociale secondo gerarchie di valore istituzionalizzate o in base a un ordine normativo. Come Marx, che non riteneva di poter considerare la distribuzione come un parametro ultimo, anch'io sono dell'avviso che le considerazioni di ridistribuzione materiale non possano servire da punto di riferimento analitico supremo. Occorre allora domandarsi come spiegare l'origine di queste regole di distribuzione, se è vero che vanno considerate come un problema secondario e derivato. La proposta di Marx, come tutti sappiamo, era un invito a considerare le regole di distribuzione come un'espressione istituzionale dei rapporti di produzione vigenti in una data società. In un ordinamento economico di tipo capitalista il volume della ricompensa economica alla quale un dato gruppo sociale può legittimamente pretendere è determinato dalla posizione occupata da quel gruppo nel processo produttivo, a seconda che si tratti di lavoratori salariati, di figure dirigenziali o addirittura dei proprietari dei mezzi di produzione. Nel corso degli ultimi due decenni, però, vari dibattiti sviluppatisi nel campo della teoria sociale hanno mostrato come lo stesso Marx abbia commesso l'errore di muovere da premesse non chiare.

La categoria marxiana del lavoro socialmente necessario faceva disinvoltamente astrazione dal fatto che per esempio anche la cura dei figli, il lavoro domestico e altre attività che si potrebbero citare configurano un contributo sociale indispensabile alla riproduzione quotidiana della società capitalista. Questo dimostra, a mio giudizio, che le regole di distribuzione non si possono semplicemente desumere dai rapporti di produzione, ma vanno piuttosto considerate come l'espressione istituzionale di un dispositivo socioculturale che determina il grado di stima del quale certe attività godono in un dato momento della storia. Le lotte per la ridistribuzione, quando non si limitano a concernere la corretta applicazione di regole istituzionalizzate, sono sempre delle lotte simboliche il cui vero oggetto è la legittimità del dispositivo socioculturale che

determina il valore specifico di attività, attributi e contributi. Contrariamente a quanto crede Nancy Fraser, insomma, anche le lotte per la distribuzione sono implicate in una lotta per il riconoscimento. Dove quest'ultima rappresenta un conflitto intorno alla gerarchia valoriale istituzionalizzata che stabilisce quali gruppi sociali abbiano il diritto di esigere un certo specifico volume di beni materiali sulla base del loro status e della stima di cui godono. In breve, si tratta di una lotta che verte sulla definizione culturale di ciò che rende un'attività socialmente necessaria e dotata di valore. Non appena si prende coscienza di questo risvolto della lotta per il riconoscimento, le democrazie occidentali avanzate si trovano immediatamente a fare i conti con una sfida ineludibile. A causa della disoccupazione, che non è più solo legata ai cicli economici, ma ormai si è fatta strutturale, sempre più persone stanno perdendo l'opportunità di accedere a quella forma di riconoscimento delle competenze acquisite che nelle pagine precedenti ho chiamato «stima sociale». Questa impossibilità non consente loro di considerarsi come membri attivi dell'ordinamento democratico, perché manca loro il vissuto della cooperazione, cioè la decisiva esperienza di un contributo socialmente riconosciuto alla riproduzione della società.

Ne consegue che si può pronosticare una intensificazione delle lotte per il riconoscimento incentrate sulle definizioni e sulle modalità di misure istituzionalizzate della stima sociale che stabiliscono quali attività e abilità debbano avere diritto a un riconoscimento materiale o simbolico. Senza un ampliamento radicale dello spettro semantico del concetto di «lavoro», e quindi del ventaglio di situazioni che appare ragionevole e giustificato ricondurre a quel concetto, sarà molto difficile comporre la lotta per il riconoscimento che si profila all'orizzonte.

IV.

Invisibilità

Nel Prologo che apre il suo celebre romanzo *Uomo invisibile* Ralph Ellison fa pronunciare al protagonista del libro, che parla in prima persona, alcune considerazioni sulla sua invisibilità. L'io narrante del romanzo, destinato a rimanere senza nome, spiega di essere un uomo «di carne ed ossa»: il fatto è che la gente si rifiuta di vederlo, che lo sguardo altrui vede solo quel che gli sta «intorno», facendolo risultare propriamente «invisibile» agli occhi degli altri[1]. Lui stesso si domanda come possa essergli accaduto di perdere la propria visibilità, ipotizza che il fenomeno sia imputabile alla «struttura» degli «occhi interni» di coloro che incessantemente lo attraversano da parte a parte con lo sguardo. Il problema non sono tanto i loro «occhi corporei»: non si tratta cioè di una deficienza visiva, quanto piuttosto di un'intima disposizione che impedisce loro di percepirlo. Soltanto alcune pagine più avanti, quasi per caso, il lettore viene a sapere che l'uomo che sta lamentando la propria condizione di invisibilità è una persona di colore: lo si deduce dal fatto che in una frase incidentale le già citate persone che lo attraversano da parte a parte con lo sguardo sono designate come «bianchi». Le frasi brusche, aggressive e piene di rabbia che l'io narrante inanella nel Prologo delineano insomma uno scenario viziato da una forma di umiliazione razzista particolarmente sottile contro la quale il protagonista lotterà per l'intero arco del romanzo: un rendere-invisibile e un far-scomparire che non hanno chiaramente nulla in comune con un'assenza fisica, ma che rimandano piuttosto a una non-esistenza di ordine sociale. Seguendo la pista di questa accezione metaforica del concetto di «invisibilità», nelle prossime

[1] Ralph Waldo Ellison, *Invisible Man*, New York, Random House, 1952; trad. it. *Uomo invisibile*, Torino, Einaudi, 1993, p. 7.

pagine tenterò di capire come l'atto del «riconoscimento» possa venire inteso in termini epistemologici. Sono convinto che la differenza tra le due forme di invisibilità sia particolarmente ricca di implicazioni utili, perché aiuta indirettamente a precisare in che cosa consiste quel *quid* che deve aggiungersi alla percezione fisica, all'atto del «conoscere» una data persona, per dare luogo a un comportamento che sia dell'ordine del «riconoscere». Cercherò innanzitutto di esplicitare meglio in che cosa consista la differenza tra il significato letterale e quello traslato dell'«invisibilità» (1); nei due paragrafi successivi, muovendo da queste prime conclusioni, affronterò la questione del significato del «riconoscimento» (2 e 3).

1. La storia della civiltà umana è ricchissima di situazioni nelle quali i soggetti dominanti fanno sentire ai sottoposti la propria superiorità sociale ostentando di non percepirne la presenza. L'esempio forse più noto è quello dei nobili dell'*ancien régime*, i quali trovavano del tutto normale svestirsi al cospetto dei loro servitori, perché in un certo senso non si poteva considerarli davvero presenti[2]. I casi descritti da Ralph Ellison si distinguono da questo esempio di invisibilità «in presenza» in ragione del loro carattere particolarmente deliberato: i protagonisti, cioè i signori bianchi, sembrano disposti a tutto pur di mostrare a un uomo di colore, fisicamente presente, che la sua persona non risulta loro visibile[3]. Per indicare queste forme attive e deliberate di mancata percezione il linguaggio corrente si serve di espressioni colloquiali come «attraversare da parte a parte con lo sguardo», come se l'altro «fosse trasparente». Possediamo insomma la capacità di comunicare il nostro disprezzo a persone fisicamente presenti comportandoci nei loro

[2] Hans Peter Duerr, *Nacktheit und Scham. Der Mythos vom Zivilisationsprozess*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988; trad. it. *Nudità e vergogna. Il mito del processo di civilizzazione*, Venezia, Marsilio, 1991, § 15.

[3] Esiste naturalmente anche una forma di esercizio del potere che passa per il rendere visibile: il suo spettro si estende dallo smascheramento comunicativo al controllo ottico esercitato nel sistema carcerario del *panopticon* studiato da Michel Foucault. In questo saggio non intendo occuparmi dei casi in cui la visibilità sociale viene impiegata come uno strumento di dominio, perché ai fini di un'epistemologia morale mi interessa soltanto quella forma di disprezzo che si esplica nel gesto dell'«attraversare da parte a parte con lo sguardo». Già solo quest'unico fenomeno è talmente complesso dal punto di vista sociologico da poter venire trattato solo in modo parziale.

riguardi come se di essi non ci fosse fisicamente traccia nello spazio. In questo senso l'atto di guardare una persona «come se fosse trasparente» implica un aspetto performativo, perché passa necessariamente per certi gesti o atteggiamenti ai quali spetta rendere esplicito il fatto che l'invisibilità dell'altro non è dovuta al caso, ma a una deliberata intenzione di non vederlo. Potrebbe avere senso provare a distinguere in questa condizione di invisibilità una serie di forme via via più gravi in funzione del grado di impegno attivo profuso dal soggetto percipiente: si va dall'innocua disattenzione di chi a una serata trascura di salutare un conoscente all'ostentato attraversare con lo sguardo che la persona di colore non può che interpretare come un segno di umiliazione, passando per la distratta disinvoltura con la quale il padrone di casa si comporta come se la donna delle pulizie, percepita come socialmente insignificante, non si trovasse nella stanza. Tutti questi casi di specie si possono sussumere in un'unica classe, perché condividono una stessa proprietà: costituiscono tutti forme di invisibilità in senso traslato, cioè metaforico. È evidente che in tutti e tre i casi citati il percipiente vede benissimo la controparte, cioè che il conoscente, la donna delle pulizie e la persona di colore che si intende umiliare costituiscono oggetti ben distinti e agevolmente identificabili nel campo visivo del soggetto. Ne consegue che la loro condizione di «invisibilità» non costituisce un fatto di ordine cognitivo, ma rimanda per forza di cose a una situazione di natura sociale. Anche riferirsi a questo genere di invisibilità in termini puramente metaforici, come io stesso ho fatto finora, rischia di indurre in errore: per i diretti interessati quella condizione di «invisibilità» possiede sempre un nocciolo reale; gli invisibili si sentono davvero non percepiti, ma in un'accezione del verbo «percepire» che travalica il concetto del vedere, del conoscere inteso come identificare.

Giunti fin qui, può essere utile procedere dal concetto negativo dell'«invisibilità» al suo rovescio positivo, la «visibilità», in modo tale da esplicitare con maggiore chiarezza le differenze appena accennate sopra. All'invisibilità fisica che può insorgere a causa di un disturbo della vista o di un impedimento ottico fa riscontro, in positivo, la percepibilità di questo o quell'oggetto determinato (nel nostro caso dei soggetti umani). Gli individui risultano visibili a un altro soggetto nella misura in cui l'altro è in grado di identificarli come persone dotate di

certe caratteristiche precisamente delineate, di volta in volta secondo il tipo di relazione in gioco: come quel conoscente dalla risata sempre un po' eccessiva, come la colf di origine portoghese che ogni lunedì viene a pulire l'appartamento o infine come la persona di colore che viaggia nel nostro stesso scompartimento. La categoria della «visibilità», allora, designa qualcosa di più che una percepibilità di tipo meramente ottico, perché sottintende per definizione anche la capacità di procedere a un'identificazione individuale di grado elementare. La dissimmetria concettuale che in questo modo si viene a istituire tra l'invisibilità e la visibilità intese in senso percettivo è dovuta al fatto che il passaggio al concetto positivo rende in qualche modo più rigide le condizioni di applicazione. Mentre l'invisibilità in senso ottico denota il puro e semplice fatto di non figurare in quanto oggetto nel campo percettivo di un'altra persona, la visibilità in senso ottico esige in aggiunta che l'oggetto risulti riconoscibile nel sistema spaziotemporale di riferimento come un certo specifico ente dotato di caratteri pertinenti alla situazione. Anche per questo, di una persona che un soggetto percipiente abbia identificato in maniera erronea – per esempio come la vicina di casa invece che come la donna di servizio – non possiamo certo dire che non risultasse visibile in senso ottico, mentre allo stesso tempo, tuttavia, non sarebbe neppure corretto asserire che quella persona fosse propriamente visibile, dal momento che a un livello ancora del tutto elementare l'osservatore non ha saputo individuarla per quello che era. Ne risulta che la categoria della visibilità ottica – questa è la mia proposta – sottintende una forma elementare di identificabilità individuale e per tale ragione costituisce una prima rudimentale figura dell'operazione che chiamiamo «riconoscere».

È tutt'altro che semplice chiarire a partire da queste premesse quale concetto debba costituire il rovescio positivo dell'«invisibilità» intesa in senso metaforico. Proprio una «visibilità» di questo genere, però, il protagonista del romanzo di Ellison rivendica implicitamente quando descrive la speciale «invisibilità» che lo affligge come una forma di sottile umiliazione da parte dei bianchi: ma a che cosa ambisce di preciso l'io narrante quando esige dalle sue controparti di risultare «visibile» ai loro occhi? Poco ma sicuro, non si riferisce a quella visibilità che sopra ho presentato come una forma ancora

elementare di identificazione individuale, perché al contrario l'esperienza dell'«invisibilità» in senso metaforico presuppone che il soggetto abbia buone ragioni per ritenere di essere stato individuato come tale nel quadro del sistema spaziotemporale di riferimento. Accusare un'altra persona di guardarci come se fossimo trasparenti, di ignorarci a bella posta o di non fare caso a noi significa per definizione considerarci identificati da quella persona a un primo livello elementare. Ne consegue che l'invisibilità in senso metaforico presuppone necessariamente la visibilità intesa nel senso letterale del termine. Per tentare di fare un passo avanti potremmo provare a domandarci in base a quali indizi il soggetto interessato ritenga di potersi ritenere afflitto da invisibilità sociale. Una prima risposta, ancora una volta, si può desumere dal romanzo di Ralph Ellison, una vera e propria miniera di materiali utili per una fenomenologia dell'«invisibilità» sociale. Già nella seconda pagina del Prologo l'io narrante racconta di aver più volte cercato di lottare contro la propria invisibilità facendosi prendere fisicamente dalla «mania» di provocare e costringere gli altri a «riconoscerlo»[4]. Anche se nel testo si parla di «cacciare fuori i pugni», il significato non è probabilmente letterale: l'autore si riferisce a tutti quegli sforzi di natura pratica per mezzo dei quali un soggetto può sforzarsi di attirare l'attenzione. La metafora prescelta, però, lascia intendere come l'effetto che il soggetto offeso intende provocare con i suoi atti di resistenza non costituisca a sua volta che una reazione visibile, una reazione per mezzo della quale l'altro mostrerebbe di averlo percepito. Se un soggetto può sincerarsi della propria visibilità soltanto costringendo la controparte ad agire in modo tale da comprovare la sua esistenza, però, questo significa, per converso, che a rendere tangibile la nostra «invisibilità» è l'assenza di reazioni di questo tipo. Dal punto di vista dell'individuo, il criterio in base al quale è dato sincerarsi della propria visibilità in senso metaforico è il verificarsi di un determinato tipo di reazione, al tempo stesso segno ed espressione dell'avvenuta presa in considerazione della sua persona da parte di altri. Ne risulta che il mancato prodursi di quelle forme espressive è indizio del fatto che per la controparte non risultiamo socialmente visibili in quel senso specifico.

[4] Ellison, *Uomo invisibile*, cit., p. 8.

In alternativa a questa prima descrizione si potrebbe ipotizzare che anche l'«attraversare da parte a parte con lo sguardo» sia soltanto un caso particolare della percezione: il soggetto viene guardato da un'altra persona come se lo spazio che occupa fosse vuoto. Il problema è che, presentando le cose in questa seconda maniera, e quindi attingendo al variegato campo semantico del «vedere come», ci si preclude la possibilità di osservare che il gesto dell'«attraversare con lo sguardo» costituisce per definizione un fatto pubblico: a rilevare che una persona viene ignorata o snobbata in modo umiliante non è soltanto il soggetto offeso, perché di norma se ne rendono conto anche tutti gli altri presenti. L'invisibilità sociale acquisisce questo specifico carattere di gesto pubblico proprio perché, paradossalmente, essa si manifesta nel venir meno di certe forme espressive che di solito accompagnano l'atto dell'identificazione individuale. Per questo mi sembra più utile analizzare il fenomeno dell'«invisibilità» metaforica a partire dal complesso intreccio di percezione ed espressione che caratterizza l'essere umano. Il gesto del «rendere visibile» non si lascia ridurre al semplice atto cognitivo dell'identificazione individuale di una persona, perché esige inoltre di manifestare pubblicamente per mezzo di comportamenti, gesti o una certa mimica che si è presa in considerazione l'esistenza della controparte in uno spirito di cordialità (di volta in volta secondo i rapporti vigenti). Se nel quadro della nostra seconda natura non fossimo detentori di un sapere condiviso intorno a queste manifestazioni espressive, del resto, il loro mancato prodursi non potrebbe neppure apparirci come il segno di una volontà deliberata di rendere invisibile la controparte, e per ciò stesso di umiliarla.

Se ora in quel fenomeno che finora ho chiamato «diventare visibile» in senso metaforico, cioè non più meramente ottico, proviamo a individuare una forma elementare di «riconoscimento», ecco chiarirsi almeno in prima approssimazione anche la differenza che corre tra «conoscere» e «riconoscere»: se con l'atto del «conoscere» una persona si intende la sua identificazione in quanto individuo, suscettibile di un progressivo affinamento, la categoria del «riconoscimento» rimanda all'atto espressivo per mezzo del quale a quell'identificazione viene conferito il significato positivo di un'approvazione. A differenza del semplice conoscere, che è un atto cognitivo privo di carattere pubblico, il riconoscimento si esplica per mezzo di strumenti comunicativi dei quali ci serviamo per rendere noto che la controparte è degna di venire tenuta in considerazione: per restare al livello ancora elementare al quale abbiamo finora trattato il fenomeno dell'«invisibilità» sociale, quegli strumenti sono costituiti da espressioni corporee. Tutto questo però non spiega ancora che cosa, di preciso, l'atto del riconoscimento dovrebbe manifestare per mezzo dei giusti atteggiamenti espressivi. Per capirlo occorrerà analizzare in maniera più approfondita che cosa significa servirsi di atti espressivi per conferire al conoscere inteso come identificare il significato del «ritenere degno di considerazione» o «degno di approvazione».

2. Da quanto si è detto finora potrebbe sembrare che l'atto del riconoscimento scaturisca dalla somma di un'identificazione di ordine cognitivo e di una manifestazione a carattere espressivo: dapprima una certa persona verrebbe identificata in funzione delle circostanze come un determinato individuo dotato di specifiche caratteristiche; poi, in un secondo tempo, questo atto di conoscenza verrebbe reso pubblico convalidando al cospetto di testimoni l'esistenza della persona percepita per il tramite di comportamenti, gesti o una certa mimica. Il punto, si capisce, è stabilire se davvero quegli atti espressivi si limitino a manifestare pubblicamente la presa d'atto della presenza in un dato luogo di una persona dotata di queste o quelle caratteristiche. Non è vero piuttosto che il significato delle manifestazioni espressive delle quali l'uomo socialmente invisibile lamenta il mancato prodursi non si lascia in alcun modo ridurre a quello di una mera ratifica dell'avvenuta percezione dell'esistenza altrui? Se si trattasse soltanto di questo basterebbe segnare la persona a dito, accennare con la testa nella sua direzione o certificare la sua esistenza con mezzi verbali. Simili gesti, però, sembrano restare ancora al di qua del significato di quelle manifestazioni espressive che ci attendiamo gli uni dagli altri per risultare reciprocamente «visibili» e in questo modo, in un senso ancora tutto da chiarire, venire convalidati socialmente. Per fare un passo avanti a questo riguardo mi sembrerebbe utile tornare provvisoriamente ai segnali espressivi di natura gestuale e mimica per mezzo dei quali il bambino viene iniziato all'interazione sociale dalle sue

figure di riferimento. Partendo da quel primo livello dovrebbe risultare possibile formulare una risposta di portata più generale sul significato e la funzione di quelle manifestazioni espressive la cui assenza deploriamo quando ci accorgiamo di essere metaforicamente invisibili.

Dobbiamo alle ricerche empiriche di Daniel Stern di essere giunti da alcuni anni a questa parte a una migliore comprensione delle dinamiche interazionali complesse in virtù delle quali, comunicando con le sue figure di riferimento, il bambino diviene un essere sociale[5]. Prendendo le mosse dalle pionieristiche ricerche di René Spitz, Stern è riuscito a dimostrare come lo sviluppo del neonato nel senso della socializzazione abbia luogo nel corso del primo anno di vita nella forma di un processo di mutua regolazione di affetti e attenzioni che passa in misura preponderante per una comunicazione di tipo gestuale. La figura di riferimento (materna) padroneggia un variegato repertorio di mezzi espressivi gestuali e mimici la cui funzione è trasmettere al bambino segnali altamente differenziati di disponibilità all'interazione. Il bambino, per parte sua, dispone di un ampio spettro di attività riflesse che, reagendo via via alle sollecitazioni gestuali della figura di riferimento, possono evolvere verso forme di un incipiente atteggiamento di risposta sociale. Nella grande varietà dei gesti che intervengono in questa dinamica un ruolo *sui generis* è svolto da quella classe di espressioni facciali la cui funzione consiste nel comunicare al bambino che può contare sull'amore, la partecipazione emotiva e l'empatia della figura di riferimento. Al primo posto viene il sorriso semi-involontario, al quale si affiancano naturalmente anche altre figure mimiche che protraendosi nel tempo o assumendo forme enfatiche vogliono denotare nel modo più esplicito possibile una postura di incoraggiamento o disponibilità all'aiuto[6]. Questa classe di gesti ed espressioni mimiche di approvazione costituisce una forma particolare, addirittura automatica, di quel variegato repertorio di figure espressive grazie alle quali anche gli individui maturi possono segnalarsi l'un l'altro in forma sintetica un atteggiamento di reciproca

[5] Daniel Stern, *Mutter und Kind. Die erste Beziehung*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979; trad. it. *Le prime relazioni sociali. Il bambino e la madre*, Roma, Armando, 1979, cap. II.

[6] Cfr. *ibidem*.

attenzione e partecipazione emotiva. Lo stesso Stern esplicita il nesso che lega quei primi gesti al cerimoniale del saluto, nel corso del quale gli adulti si comunicano reciprocamente per mezzo di una mimica facciale minuziosamente calibrata lo specifico rapporto sociale che li lega.

La gamma degli atteggiamenti relazionali a connotazione benevola per mezzo delle quali le figure di riferimento reagiscono al neonato derivano chiaramente da disposizioni intimamente connesse allo schema corporeo e alle movenze espressive dei più piccoli. Sarebbe erroneo affermare che dapprima, per mezzo di una prestazione cognitiva, prendiamo atto della presenza di un neonato bisognoso d'aiuto e solo in un secondo tempo mettiamo in atto i gesti di incoraggiamento o di empatia che le circostanze impongono: sembrerebbe piuttosto che reagiamo in modo diretto alla percezione di un neonato assumendo espressioni nelle quali si manifesta un atteggiamento di fondo improntato a benevolenza. La differenza si può formulare anche così: nel primo caso si tratterebbe al massimo di rendere nota una sorta di convinzione di natura puramente cognitiva, mentre nel secondo caso viene segnalata in modo diretto una disponibilità di ordine motivazionale. Anzi, forse sarebbe addirittura più appropriato parlare dei gesti espressivi a connotazione benevola (le forme del sorriso, dell'incoraggiamento ecc.) come dei simboli di un agire che viene surrogato per mezzo di una sorta di «stenografia simbolica»[7]. Questo modo di esprimere le cose chiarisce nel modo più limpido possibile quale sia la ragion d'essere delle manifestazioni espressive che la figura di riferimento dispiega in reazione al bambino: non servono ad articolare un sapere, di qualunque genere esso sia, ma a esprimere in forma abbreviata la totalità delle azioni alle quali il neonato ha diritto in conseguenza della sua condizione. Il riconoscimento, insomma, possiede un carattere performativo, perché i gesti espressivi che lo accompagnano servono a simboleggiare le modalità di reazione in assenza delle quali non si potrebbe «rendere giustizia» alla persona riconosciuta. Riprendendo una bella espressione di Helmuth

[7] Cfr. Helmuth Plessner, *Lachen und Weinen*, in Id., *Philosophische Anthropologie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, pp. 11-172; trad. it. *Il riso e il pianto. Una ricerca sui limiti del comportamento umano*, Milano, Bompiani, 2007, p. 108.

Plessner, si potrebbe affermare che la manifestazione espressiva dell'avvenuto riconoscimento costituisce in questo caso la «figura» o la «similitudine» di un agire morale[8].

Svolgendo queste considerazioni, però, ci siamo già lasciati alle spalle l'orizzonte della nostra argomentazione di partenza, perché concetti come «rendere giustizia» e «spettare» mettono in gioco un vocabolario di carattere morale. L'*excursus* sullo studio scientifico dei neonati è stato reso necessario dal fatto che la mimica facciale dell'adulto alle prese con il bambino esprime in maniera particolarmente chiara la natura delle forme espressive in virtù delle quali un essere umano acquista visibilità «sociale»: si tratta degli atteggiamenti prelinguistici del sorriso e della mimica empatica grazie ai quali un lattante apprende a manifestarsi secondo modalità sociali sorridendo di rimando all'adulto e quindi segnalando per la prima volta la propria disponibilità a interagire. Ci siamo domandati quale fosse la ragion d'essere di queste espressioni di benevolenza da parte degli adulti e abbiamo scoperto che esse significano per mezzo di una sorta di stenografia simbolica un agire finalizzato al benessere del bambino: grazie alla mimica facciale, le figure di riferimento prospettano al lattante provvedimenti pratici di accudimento, stimolandolo così a forme di reazione che, a loro volta, portano in luce nel bambino una disposizione di tipo sociale all'interazione con il mondo. Prima di procedere a domandarmi quale sia il nucleo morale di quelle forme espressive, però, occorrerà verificare se anche nel mondo degli adulti i rapporti di riconoscimento presentino una configurazione espressiva dello stesso tipo.

Già nelle pagine precedenti, parlando di ricerche scientifiche sui neonati, avevamo accennato al fatto che la mimica facciale del sorriso e dell'empatia è soltanto un caso particolare, specialmente plastico, di quella gestualità espressiva che svolge una funzione determinante anche nelle interazioni tra adulti. Anche gli adulti, quando comunicano tra loro, si segnalano reciprocamente disponibilità o una speciale attenzione ricorrendo a un ampio spettro di manifestazioni espressive minuziosamente calibrate. L'amico che incontriamo a una serata avrà diritto a un sorriso raggiante o a un gesto di accoglienza particolarmente caloroso; la signora che fa le pulizie in casa

[8] *Ibidem.*

nostra verrà salutata e trattata con gratitudine; la persona di colore che prende posto nel nostro stesso scompartimento in treno verrà accolta con un'espressione di cordialità o un cenno della testa, come qualunque altro viaggiatore. Naturalmente le specifiche figure espressive variano notevolmente a seconda delle culture, ma al di là di ogni possibile differenza la loro funzione costitutiva per la comunicazione tra gli esseri umani rimane sempre la stessa: servono a rimpiazzare, integrare o completare la parola per dare pubblicamente a intendere al nostro interlocutore che nel quadro del ruolo socialmente tipizzato che gli compete (quello dell'amico, della donna delle pulizie, del compagno di viaggio) la sua presenza è stata presa in considerazione o ritenuta degna di approvazione. Sarebbe facile integrare il nostro elenco di forme espressive a connotazione benevola adducendo una miriade di esempi supplementari in grado di mostrare fino a che punto la coordinazione dell'agire sociale dipenda da queste figure. Quale migliore prova della loro centralità, però, se non il fatto stesso che il loro mancato prodursi viene interpretato pressoché da tutti come il sintomo di una patologia sociale che minaccia di relegare chi ne è colpito a una condizione di «invisibilità»? La scelta di ravvisare in quelle manifestazioni espressive il volano del meccanismo della visibilità sociale (nonché la forma elementare di ogni riconoscimento) ha conseguenze ad ampio raggio, perché ne consegue che qualunque forma di riconoscimento sociale, al di là di ogni possibile mediazione, dipende inevitabilmente da un riferimento simbolico a quei gesti espressivi che nelle situazioni di comunicazione dirette servono ad attestare che un certo essere umano risulta socialmente visibile. Niklas Luhmann ha parlato del rapporto simbiotico che inerisce a ogni forma di potere[9], e anche nel nostro caso c'è ragione di ritenere che ogni forma di riconoscimento, per quanto generalizzata, poggia su un fondamento di tipo simbiotico: il riconoscimento di una persona può avere luogo soltanto per mezzo di strumenti comunicativi la cui struttura simbiotica è ricalcata su quelle manifestazioni corporee grazie alle quali gli esseri umani si confermano reciprocamente nella loro legittimità sociale. Questa dipendenza del riconoscimento da

[9] Niklas Luhmann, *Macht*, Stuttgart, Ferdinand Enke, 1975; trad. it. *Potere e complessità sociale*, Milano, Il Saggiatore, 2010, cap. IV.

un certo ordine di manifestazioni corporee deriva dal fatto che quei gesti sono l'unico strumento in grado di articolare pubblicamente l'atteggiamento di approvazione che segna lo spartiacque tra «conoscere» e «riconoscere»: soltanto chi si vede preso in considerazione con benevolenza nello specchio delle modalità espressive di chi gli sta di fronte sa di essere socialmente riconosciuto a un livello di base. Tanto più urgente diviene allora cercare di chiarire quale sia la ragion d'essere di quelle manifestazioni di approvazione che sulla scia di Plessner ho chiamato «figure» di un'azione morale.

3. È superfluo precisare che i gesti espressivi per mezzo dei quali i soggetti umani manifestano l'avvenuto riconoscimento reciproco costituiscono già di per sé una forma di comportamento: sorridere a una persona o rivolgerle un cenno di benvenuto significa già prendere posizione nei suoi riguardi, e quindi agire. Al tempo stesso, però, i comportamenti espressivi di questo genere sottintendono anche un rimando a una grande varietà di azioni ulteriori, perché servono a notificare per mezzo di una stenografia simbolica il tipo di atteggiamento che l'interlocutore è disposto ad assumere nel prosieguo dell'interazione. Come il sorriso rivolto al neonato designa per via simbolica la promessa di un comportamento amorevole, il gesto di benvenuto scambiato tra adulti serve a far sapere che anche in un secondo tempo si potrà fare affidamento su comportamenti amichevoli. Ne consegue che i gesti e gli atteggiamenti a carattere espressivo costituiscono delle azioni a tutti gli effetti, ma al tempo stesso anche delle azioni dotate di un carattere «meta-», nella misura in cui segnalano per via simbolica il tipo di comportamento che l'interlocutore avrà ragione di attendersi. Se quindi il riconoscimento inteso nella sua forma più elementare rappresenta un gesto espressivo di approvazione, ne consegue che esso costituisce anche una meta-azione del tipo appena descritto: in termini performativi, rivolgere a un'altra persona un segno di riconoscimento significa comunicarle che ci impegniamo ad adottare nei suoi riguardi un certo genere di comportamento benevolo. Per questo l'io narrante del romanzo di Ellison può inferire a giusto titolo dalla sua condizione di invisibilità sociale che le persone alle quali rimprovera di vedere solo quello che gli sta «intorno» non hanno alcuna intenzione di trattarlo con benevolenza o

rispetto: al contrario, in questo caso il mancato prodursi di ogni gesto di riconoscimento comunica al diretto interessato che gli conviene prepararsi a un trattamento ostile.

Spostando leggermente i termini, dall'idea che gli atti di riconoscimento costituiscano una meta-azione si possono dedurre indicazioni utili anche sul tipo di motivazione che essi veicolano: compiendo un gesto di approvazione l'attore fa sapere all'interlocutore di essere animato da una motivazione di livello superiore (o di *second order*) a dare seguito nei suoi riguardi esclusivamente a impulsi e motivi contraddistinti da un carattere amichevole[10]. In questi casi, l'attento dosaggio di ciascun gesto basta quasi sempre a far capire con discreta precisione quale forma di benevolenza è in gioco: un sorriso affabile articola una disposizione motivazionale ad atti di premura, mentre un saluto deferente rimanda piuttosto all'intenzione negativa di desistere da ogni azione a carattere meramente strategico. Ecco allora che possiamo richiamarci al concetto kantiano del «rispetto», avvicinandoci di un altro passo al nucleo morale del «riconoscimento». In una celebre massima della *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant definisce il «rispetto» come «la rappresentazione di un valore che esautora il mio amor proprio»[11]. Di questa frase mi interessa innanzitutto la seconda metà, mentre della prima tornerò a occuparmi solo in un secondo tempo. Il modo in cui nella subordinata si parla di «amor proprio» esautorato mostra chiaramente che secondo Kant non è il soggetto a imporre a se stesso una limitazione: la forza frenante sembra emanare piuttosto dall'atto del «rispetto» come tale, al punto che la soppressione delle inclinazioni egocentriche interviene nel soggetto per una sorta di necessità. Sarebbe quindi erroneo limitarsi a parlare di una mera risoluzione ad autolimitarsi, perché l'esercizio del rispetto comporta di per sé un'esautorazione di fatto dell'«amor proprio»: è come se l'acquisto da parte del soggetto di una disposizione a recedere nei confronti del «valore» rispettato da qualunque azione dettata da meri impulsi egocentrici e il

[10] Nel prosieguo mi rifarò almeno in parte a J. David Velleman, *Love as a moral emotion*, in «Ethics», 109, 1999, pp. 338-374.

[11] Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werkausgabe*, vol. VII, pp. 27 s. (nota); trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 31-33 (nota). [Trad. it. modificata.]

rispetto come tale fossero due fenomeni simultanei e cooriginari. È il concorso di questa motivazione di livello superiore a consentirmi di richiamare le analisi che ho svolto nelle pagine precedenti a proposito dell'atto del riconoscimento: nei gesti espressivi che a un primo livello ancora elementare servono a segnalare l'avvenuto riconoscimento si manifesta esattamente quella disposizione motivazionale che Kant ha descritto come «esautorazione» dell'amor proprio. Anzi, la formulazione kantiana aiuta a chiarire meglio in che cosa consista quel risvolto morale del riconoscimento al quale finora mi sono accontentato di alludere servendomi di concetti come «conferma», «approvazione» o «convalida»: in chi riconosce si verifica un decentramento, perché il soggetto attribuisce alla controparte un valore dal quale emana una pretesa legittima che esautora il suo amor proprio. In altri termini esprimere «convalida» o «approvazione» significa investire l'interlocutore di un'autorità morale che lo autorizza a disporre della nostra persona nella specifica misura in cui gli viene riconosciuto il diritto di vincolare il nostro comportamento a determinate classi di azioni. Questo modo di presentare le cose, però, non deve far dimenticare che il lasciarsi obbligare del quale stiamo parlando corrisponde anche a una sorta di libera automotivazione: riconoscere il mio interlocutore, e quindi investirlo di un'autorità morale nei miei riguardi, è tutt'uno con la risoluzione a trattarlo in modo conforme al suo valore.

Siamo giunti così a delineare la dimensione morale che accomuna tutte le forme dirette di riconoscimento. Le differenze, però, emergono già al livello dell'estrema varietà dei gesti ai quali ricorriamo per dare espressione manifesta all'atto del riconoscimento. Sorridere affabilmente o salutare con deferenza, porgere calorosamente la mano o limitarsi a un cenno amichevole della testa sono altrettanti modi per segnalare con mezzi espressivi una diversa forma di disposizione motivazionale ad atteggiarsi moralmente nei confronti dell'interlocutore. Alla varietà dei gesti corrispondono i diversi valori che l'interlocutore di volta in volta incarna agli occhi del soggetto: la controparte può essere ritenuta degna di amore, di rispetto oppure di solidarietà, ma lo spettro delle possibilità veicolate dalle più sottili differenze tra i gesti che esprimono riconoscimento è sensibilmente più differenziato. Va tenuto presente, seguendo di nuovo Kant, che tutti questi

diversi valori potrebbero non essere che sfaccettature valutative di una sola e unica proprietà, quella che il filosofo chiamava «intelligibilità» della persona: possiamo considerare un altro essere umano come degno di amore, di rispetto o di solidarietà, ma il valore che esperiamo non fa che mettere in risalto un diverso aspetto di quell'autodeterminazione secondo ragione che costituisce la norma della vita umana. A seconda dei casi l'accento può cadere ora sui risvolti biografici della condotta di vita (amore), ora su un certo tipo di impegno pratico (la solidarietà); nel caso del rispetto, però, quella «rappresentazione di un valore» concerne il fatto stesso che gli esseri umani non possono fare a meno di orientarsi riflessivamente in base a motivi. Quest'ultima disposizione, di conseguenza, si dà in un'unica gradazione, laddove le altre due forme di riconoscimento ammettono vari livelli di intensità[12].

Siamo ora in condizione di formulare alcune conclusioni preliminari per tentare di capire quale sia la ragion d'essere delle manifestazioni espressive del riconoscimento. Sappiamo ormai che i gesti e gli atteggiamenti corporei per mezzo dei quali nelle situazioni di comunicazione diretta gli esseri umani si informano vicendevolmente dell'avvenuto riconoscimento non possono intervenire soltanto come ratifica di un atto cognitivo di identificazione, perché il carattere di segnale che inerisce a quel genere di forme espressive, lungi dal limitarsi a notificare una semplice presa d'atto dell'esistenza o delle caratteristiche dell'interlocutore, serve anche a segnalare una disposizione motivazionale ad adottare nei riguardi della controparte solo comportamenti improntati a benevolenza. Richiamandoci a Kant, siamo ora in grado di vedere come questa disposizione motivazionale sia il prodotto di un atteggiamento di stima nei confronti dei caratteri intellegibili dell'essere umano. I gesti espressivi che attestano l'avvenuto riconoscimento servono a far sapere che il soggetto ha già provveduto a temperare il proprio punto di vista egocentrico

[12] Steven L. Darwall, *Two kinds of respect*, in «Ethics», 88, 1977, pp. 36 ss. Le considerazioni svolte in queste pagine sono primi accenni rudimentali che ambiscono solo a dare un'idea della direzione nella quale vorrei oggi sviluppare la mia vecchia tripartizione del riconoscimento (Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992; trad. it. *Lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, 2002, cap. V) in relazione ai diversi aspetti della libertà intellegibile dell'essere umano.

per rendere giustizia al valore che inerisce all'interlocutore in quanto essere intellegibile[13]. In questo senso la morale finisce per coincidere quasi del tutto con il riconoscimento, perché assumere un atteggiamento morale significa già di per sé avere attribuito all'altro un valore incondizionato in nome del quale occorre regolare il nostro comportamento. L'invisibilità sociale della quale parla Ralph Ellison rappresenta invece una forma di disprezzo morale nella misura in cui il mancato prodursi di gesti di riconoscimento serve a comunicare all'io narrante che gli viene contestato lo status di persona «intellegibile» inerente a tutti gli altri esseri umani.

Questa fusione di morale e riconoscimento, tuttavia, dà adito a una nuova difficoltà che ci riporta alla differenza tra «conoscere» e «riconoscere» dalla quale eravamo partiti per indagare il problema dell'«invisibilità». Lo stesso Kant, in effetti, chiarisce in modo tutt'altro che soddisfacente in che cosa debba consistere la «rappresentazione» del valore di una persona che il filosofo erige a presupposto di qualunque rispetto. Quella rappresentazione è il risultato di una mera attribuzione oppure costituisce una forma di conoscenza, se non addirittura di percezione? Nelle pagine precedenti ho sostenuto che il riconoscimento non può venire inteso come la mera espressione di un atto di natura conoscitiva perché sul piano normativo comporta molto di più della ratifica di una identificazione individualizzante: nel riconoscimento ha luogo la manifestazione espressiva (e quindi pubblica) di una stima che concerne le proprietà intellegibili delle persone. Se ora però questa manifestazione di stima potesse venire concepita a sua volta come una speciale forma di conoscenza, anche la contrapposizione fra conoscere e riconoscere che finora mi è servita da filo conduttore andrebbe nuovamente riconsiderata.

Ancora una volta la chiave di una possibile risposta è data dal comportamento espressivo delle figure di riferimento che si relazionano a un neonato bisognoso. Fino a che punto que-

[13] Questo non esclude che i gesti espressivi si possano impiegare anche in modo strumentale, per esempio per fingere un approccio benevolo, ma l'amarezza e lo sdegno che questo genere di simulazione provoca in chi ne è fatto oggetto (o in chi assiste alla scena) mi sembrano dimostrare che si tratta di un'infrazione alla grammatica della comunicazione gestuale incorporata alla seconda natura del nostro mondo della vita. Ringrazio Matthias Vogel per avermi consentito di chiarire questo problema.

sto repertorio di atteggiamenti mimici mobilitato dagli adulti costituisca un'eredità biologica oppure sia il prodotto di una socializzazione culturale non è ancora del tutto chiaro; sta di fatto, però, che il sorriso rivolto al neonato si può considerare come un gesto riflesso nella misura in cui non è mediato da alcuna credenza o convinzione dalla quale verrebbe dedotto che l'essere di fronte a noi è un infante bisognoso di cure. Non si può dire che gli adulti attribuiscano al neonato certe proprietà, come il bisogno di cure, né che agiscano sulla base di conoscenze relative alla sua condizione: quello che fanno, quando sorridono al bambino, è dare un'espressione diretta a quella percezione. Non c'è nulla di scontato nel descrivere questa percezione come se fosse già di per sé una forma di stima o considerazione, perché non sappiamo neppure dire se sia il prodotto di una socializzazione culturale. Nella misura in cui il sorriso si affranca dalle sue radici biologiche per trasformarsi in un gesto liberamente disponibile, tuttavia, non si può fare a meno di concepirlo come l'espressione di un atto percettivo nel quale il bambino viene colto senza mediazioni di sorta come una creatura meritevole di amore. La forma di protoriconoscimento che le figure di riferimento tributano al neonato per il tramite del loro comportamento espressivo è una manifestazione della percezione di certe proprietà che rinviano simbolicamente all'avvenire di una persona intellegibile, mentre il primo sorriso con il quale dopo alcuni mesi il neonato inizia a reagire alla mimica facciale della figura di riferimento segna il momento in cui per la prima volta si dischiude al bambino questo mondo di proprietà valoriali[14].

Grazie a questo ennesimo richiamo alla letteratura scientifica sui neonati, accanto all'identificazione individualizzante che finora avevamo assunto come paradigma della percezione entra in gioco una seconda forma di percezione contraddistinta da tratti fortemente valutativi. Il modo in cui gli adulti percepiscono i propri figli dimostra chiaramente che la percezione umana non deve per forza di cose risultare neutra sul piano normativo, come invece il concetto della conoscenza individualizzante sembra dare a intendere: le

[14] Cfr. René A. Spitz e Katherine M. Wolf, *The smiling response. A contribution to the ontogenesis of social relations*, in «Genetic Psychology Monographs», 34, 1946, pp. 57-125.

proprietà percepite nel quadro della comunicazione gestuale tra la figura di riferimento e il bambino non costituiscono dei segnali cognitivi finalizzati a un'identificazione, ma piuttosto delle rappresentazioni simboliche di valori che rinviano alla libertà degli esseri intellegibili. Quantomeno in questo caso, di conseguenza, il rapporto tra la categoria del conoscere e quella del riconoscere andrà definita in modo un po' diverso da come ho fatto finora, prendendo le mosse dal problema della «visibilità». Se da un lato è vero che il riconoscimento non si riduce alla notifica espressiva dell'avvenuta identificazione di un essere umano sul piano cognitivo, dall'altro esso è realmente espressione di una percezione: una percezione valutativa nella quale il valore che inerisce alle persone è dato in modo «diretto». Non vedo perché il caso particolare del processo di socializzazione del lattante nei primi mesi di vita non si potrebbe estendere al mondo sociale nel suo complesso, facendo intervenire un'analoga forma di percezione valutativa anche per l'interazione fra soggetti adulti[15]. A mano a mano che le capacità percettive dell'essere umano in crescita si vanno differenziando, consentendogli di ravvisare in modo originario nelle espressioni del volto delle sue figure di riferimento un riflesso del proprio potenziale di persona intellegibile[16], il bambino impara a percepire nei suoi interlocutori una pluralità di valori che rimandano tutti alla loro natura di esseri intelligibili, della quale ciascuno rappresenta una diversa sfaccettatura. Al termine del processo, l'individuo adulto troverà a propria disposizione nel lessico valutativo del suo mondo della vita un ricco ventaglio di possibilità di percepire il «valore» che inerisce a una persona, ma lo strato più elementare di quella percezione sarà sempre costituito dal fatto dell'intelligibilità come essa si manifesta nel volto umano.

[15] Cfr. per tutti Cora Diamond, *Eating meat and eating people*, in Id., *The Realistic Spirit. Wittgenstein, Philosophy, and the Mind*, Cambridge (Mass.), Mit Press, 1990, pp. 319-334; trad. it. *Mangiare carne, mangiare persone*, in John B. Callicott, Christine Korsgaard e Cora Diamond, *Contro i diritti degli animali? Ambientalisti ma non animalisti*, Milano, Medusa, 2012, pp. 95-117.

[16] Cfr. Donald W. Winnicott, *The mirror-role of mother and family in child development*, in *Playing and Reality*, London, Tavistock, 1971; trad. it. *La funzione di specchio della madre e della famiglia nello sviluppo infantile*, in Id., *Gioco e realtà*, Roma, Armando, 1974, pp. 189-200.

Se l'aspetto che Kant designa come «rappresentazione di un valore» possiede realmente la forma di una percezione valutativa come quella che ogni adulto correttamente socializzato ha imparato a esercitare, si profilano conseguenze notevoli anche sul piano del rapporto tra il conoscere e il riconoscere. L'atto del riconoscimento come lo abbiamo inteso finora consiste nella notifica espressiva di un decentramento individuale che operiamo al cospetto del valore di un'altra persona: servendoci dei gesti e degli atteggiamenti corporei del caso diamo pubblicamente a intendere che il valore inerente alla controparte ci induce a conferirgli un'autorità morale il cui ascendente su di noi pone un freno alla traduzione in atto dei nostri impulsi e delle nostre inclinazioni spontanee. Non appena si è disposti ad ammettere che l'esperienza del valore inerente a un'altra persona ha la forma di un atto percettivo il cui prototipo è dato dal sorriso di reazione del neonato, però, il momento della mera identificazione cognitiva di un altro essere umano sembra smarrire il suo primato addirittura naturale rispetto all'atto del riconoscimento: quantomeno a livello genetico il riconoscere precede il conoscere, perché il neonato impara a cogliere le proprietà valoriali di una persona nell'espressione del suo volto ben prima di avere acquisito la capacità di comprendere in maniera disinteressata l'ambiente che lo circonda. Ciò che vale per il neonato, però, continua a rivestire un'importanza determinante anche per gli adulti. Anche noi, nel quadro dell'interazione sociale, tendiamo a percepire della controparte innanzitutto le proprietà valoriali che gli ineriscono in quanto persona intellegibile, al punto che la semplice identificazione di ordine cognitivo costituisce piuttosto un caso particolare frutto della neutralizzazione di un riconoscimento originario. Al primato del riconoscimento fa riscontro nelle forme della nostra vita sociale la preminenza di quei gesti e di quegli atteggiamenti corporei ai quali ricorriamo per comunicarci vicendevolmente la disposizione motivazionale a orientare le nostre condotte in funzione dell'autorità morale che emana dalla controparte. L'invisibilità sociale che affligge il protagonista del romanzo di Ralph Ellison costituisce pertanto il frutto di una deformazione di quella capacità percettiva specificamente umana dalla quale dipende il riconoscimento. Per citare le parole dell'autore, l'invisibilità «si verifica per la

speciale disposizione degli occhi di coloro con i quali vengo a contatto. Dipende dalla struttura dei loro occhi *interni*, quelli cioè coi quali, attraverso gli occhi corporei, guardano la realtà»[17].

[17] Ellison, *Invisible Man*, cit., p. 7; trad. it., p. 8.

V.

Hegel: dal desiderio al riconoscimento

Il capitolo sull'«autocoscienza» della *Fenomenologia dello spirito* è forse il testo che più di ogni altro, nel complesso dell'opera di Hegel, ha sollecitato fin dai primi anni l'attenzione dei lettori. Le pagine in cui lo spirito trascorre «dalla vuota notte dell'aldilà soprasensibile [...] nel giorno spirituale della presenza»[1] sembravano finalmente offrire un appiglio alla comprensione in un libro che per il resto risultava ostico alla lettura, se non addirittura inaccessibile. Il racconto dell'esperienza che lo spirito fa di se stesso cominciava all'improvviso a colorarsi di tinte più vivaci; l'autocoscienza, da solitaria che era, si vedeva affiancare a sorpresa altri soggetti umani; e una vicenda di ordine cognitivo, che fino a quel momento si era esplicata su un piano meramente astratto, si trasformava nel dramma sociale di una «lotta per la vita e la morte». In poche parole, si trovavano riuniti tutti gli elementi capaci di saziare la fame di realtà della filosofia post-idealista e di fornirle materiali utili a concretizzare il precedente hegeliano e arricchirlo con nuovi dettagli. Già i discepoli diretti di Hegel avrebbero colto l'occasione offerta da quel capitolo (e da quello soltanto) per far discendere la filosofia del maestro dal mondo iperuranio delle idee e dei concetti e ancorarla al terreno della realtà sociale. Da allora i tentativi di individuare nella successione di desiderio, riconoscimento e lotta i contorni di uno svolgimento di natura politica, situabile storicamente, si sono succeduti senza interruzione, da Lukács a Kojève, passando per Brecht.

[1] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes* (1807), in Id., *Werke*, a cura di Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, vol. III, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970; trad. it. *Fenomenologia dello spirito*, a cura di Gianluca Garelli, Torino, Einaudi, 2008, p. 128.

Forzando la lettera del testo hegeliano nel senso di un riferimento a fatti concreti e tangibili, però, si rischia di lasciarsi distrarre dal tema dell'interazione conflittuale fino a perdere di vista il nocciolo argomentativo del capitolo. Il punto saliente, per Hegel, non era tanto dimostrare che i soggetti dovevano necessariamente ingaggiare una lotta gli uni contro gli altri una volta preso atto della propria dipendenza dalla controparte sociale. Gli interessava un altro aspetto, decisamente più complesso: voleva servirsi del metodo fenomenologico per dimostrare che un soggetto è in grado di attingere la piena «coscienza» del proprio «sé» solo instaurando un rapporto di «riconoscimento» con un altro soggetto. Alle interpretazioni sbilanciate in senso storico o sociologico sfugge l'obiettivo sistematico di quelle pagine, perché Hegel non voleva parlare di un evento empirico o di un conflitto, ma di una sorta di fatto trascendentale nel quale ravvisava il presupposto di ogni forma di socialità umana. Nel capitolo sull'«autocoscienza» della *Fenomenologia dello spirito* viene descritto un accadere storico-sociale, non c'è dubbio, ma questo avviene soltanto una volta che Hegel ha compiuto la mossa filosofica per lui decisiva, cioè quando il soggetto si è lasciato alle spalle l'autoreferenzialità del mero desiderio per maturare una consapevolezza del rapporto di dipendenza che lo lega alle sue controparti umane. Quello che conta, per Hegel, è proprio il passaggio dalla natura allo spirito, dalla condizione di animale umano a quella di soggetto dotato di ragione. Il conflitto sociale analizzato nei successivi paragrafi va inteso come un'articolazione in forma di processo delle implicazioni che lo sblocco di quella dimensione spirituale comporta per l'essere umano.

Nelle pagine che seguono mi sforzerò di ricostruire questo snodo decisivo dell'argomentazione hegeliana: il momento del passaggio dal «desiderio» al «riconoscimento». Un compito niente affatto semplice, come dimostra ampiamente la lunga teoria di interpretazioni che hanno sviluppato letture arbitrarie o perfino aberranti senza tenere debitamente conto della lettera del testo[2]. Questa tendenza al vaniloquio si spiega almeno in

[2] Una tendenza che si accusa perfino nell'ammirevole interpretazione complessiva proposta in Terry Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994; trad. it. *La fenomenologia di Hegel. La socialità della ragione*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, dove ho l'impressione che il passaggio cruciale dal «desiderio» al «riconoscimento» venga reinterpretato sulla base di argomenti desunti dalla filosofia hegeliana del diritto (cfr. cap. III, par. 1).

parte con la discrepanza quantitativa tra l'argomento centrale e il resto del capitolo: il paragrafo della *Fenomenologia* si sviluppa sull'arco di una quarantina di pagine, eppure l'idea che si possa pervenire alla coscienza del proprio sé solo una volta che si è stati riconosciuti da un altro sé occupa al massimo una pagina e mezza. Vorrei impostare la mia ricostruzione intorno a queste poche righe. In un primo tempo spiegherò che cosa significa prendere le mosse dal «desiderio» (1), poi chiarirò il passaggio dal «desiderio» al «riconoscimento» (2). Al termine del commento, che si sforzerà di rimanere il più possibile fedele alla lettera del testo, vedremo come Hegel abbia a disposizione più di un argomento utile per dimostrare che la conquista dell'autocoscienza è vincolata al presupposto del riconoscimento intersoggettivo.

1. Nella *Fenomenologia dello spirito*, come è noto, Hegel espone il processo in virtù del quale giungiamo a comprendere i presupposti generali del nostro sapere, esplicitandone il decorso nella duplice prospettiva del filosofo che osserva e del soggetto che esperisce. Ciascuna tappa del cammino deve venire rappresentata in modo tale da risultare comprensibile non solo dal punto di vista zenitale dell'osservatore, ma anche da quello degli attori impegnati nel processo. Il capitolo del quale ci occuperemo in queste pagine si apre con l'idea che sulla scorta dei precedenti passaggi entrambe le parti – osservatore e protagonista – abbiano già imparato a comprendere che l'oggetto della conoscenza risulta dipendente dai loro apporti, dalle loro operazioni. Il mondo degli oggetti non si presenta più loro come un che di meramente «dato» del quale occorrerebbe accertarsi dall'esterno, ma si è rivelato nel frattempo come una «modalità» del loro stesso riferirsi a quel mondo. «Ormai, anzi, è sorto ciò che in quelle precedenti relazioni non si stabiliva [cioè la certezza sensibile, la percezione e l'intelletto, *N.d.A.*], cioè una certezza che è uguale alla propria verità, poiché la certezza è oggetto a se stessa, e la coscienza considera se stessa come il vero»[3]. Per Hegel

[3] Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 121.

questo significa innanzitutto che il soggetto è ora in grado di percepire se stesso come fonte autorevole del proprio sapere sul mondo: quel tanto di «verità» intorno al reale che riusciamo a procurarci non è dovuto a una registrazione passiva, ma a una prestazione attiva della coscienza che ha precedentemente costituito il presunto «oggetto». In un certo senso, l'osservatore e il soggetto da lui osservato sono già approdati al punto di vista gnoseologico che Kant aveva delineato con la sua filosofia trascendentale; per entrambi si tratta quindi di capire di che ordine sia quel sapere che i soggetti detengono intorno a se stessi nella loro veste di autori di asserzioni vere. Il «sé» la cui autocoscienza Hegel si ripropone di indagare è insomma l'individuo razionale, già depositario di una conoscenza per quanto astratta della capacità costitutiva delle sue prestazioni conoscitive, delle quali il mondo è un prodotto.

Hegel tenta di risolvere il problema attenendosi a un copione già collaudato: l'osservatore fenomenologico anticipa in un primo tempo gli stadi di esperienza che successivamente il soggetto protagonista calato nel processo viene chiamato a percorrere in prima persona. Dal punto di vista dell'osservatore esterno è facile rendersi conto della fallacia o dell'insufficienza che viziano fin da principio questo nuovo stadio, e in ragione delle quali il soggetto osservato si vede costretto a procedere al successivo stadio dell'esperienza. Per approdare a una reale autocoscienza il soggetto deve comprendersi in quanto produttore di realtà, quindi in un ruolo attivo; fintantoché si limita a conoscere se stesso solo come quella «coscienza» che secondo Kant deve poter accompagnare tutte le «rappresentazioni», però non si esperisce ancora nella propria attività caratteristica, quella che costituisce l'oggetto. La mia coscienza del fatto che ogni realtà è in ultima analisi il contenuto di un mio stato mentale non basta a garantirmi nella certezza della mia attività di sintesi e determinazione; in questa posizione, piuttosto, mi rappresenterò la mia coscienza come un che di puntuale e passivo, non diversamente dall'attenzione mentale che le rivolgo in quel momento[4]. Hegel parla a questo riguardo di un mero sdoppiamento della coscienza, prendendo chiaramente

[4] A questo riguardo trovo molto plausibile e chiara l'interpretazione di Hans-Georg Gadamer, *Die Dialektik des Selbstbewußtseins*, in Id., *Gesammelte Werke*, vol. III, Tübingen, Mohr, 1987, pp. 47-64; trad. it. *La dialettica dell'autocoscienza*, in Id., *La dialettica di Hegel*, Torino, Marietti, 1973, pp. 71-94.

le distanze da Kant e Fichte: «ma poiché essa [la coscienza] distingue da sé *soltanto se stessa in quanto* se stessa, allora ai suoi occhi è *immediatamente levata* la differenza, intesa come un essere-altro. La differenza dunque non *è*, e l'*autocoscienza* è solamente l'immota tautologia dell'"Io sono Io"; nella misura in cui agli occhi dell'autocoscienza la differenza non ha anche la figura dell'*essere*, l'autocoscienza non è tale»[5].

Tra il tipo di coscienza che posseggo delle mie attività mentali e queste stesse attività mentali deve sussistere uno scarto che allo stadio iniziale dell'autocoscienza non poteva ancora darsi, perché mancava un'esperienza capace di rendere chiaro che le mie prestazioni coscienziali, a differenza della fluttuante consapevolezza che può o non può accompagnarla, posseggono un carattere operativo, capace di modificare la realtà. L'osservatore filosofico, ben consapevole dell'insufficienza che affligge il primo stadio, procede quindi a tratteggiare un'immagine preliminare del tipo di esperienza che risulterebbe necessaria per prendere atto di quello scarto, e sceglie fin da ora di porre quel secondo stadio sotto il segno del concetto di desiderio. Con una mossa che a questa altezza risulta inevitabilmente spiazzante, procede quindi a mobilitare un'espressione che non rimanda più a una dimensione di ordine mentale, ma a una attività di tipo corporeo. Prima di adottare l'atteggiamento che Brandom chiama «erotico»[6], tuttavia, il soggetto deve imparare da sé a concepire la realtà come una dimensione alla quale occorre rivolgersi per ottenere il soddisfacimento di bisogni elementari. Per chiarificare questo stadio intermedio, il cui compito è spiegare perché il soggetto osservato si senta indotto ad assumere l'atteggiamento del «desiderio», Hegel adduce il concetto di vita, e per ciò stesso ne fa un elemento chiave, mancando il quale non saremmo più in grado di com-

[5] Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 122.

[6] Cfr. Robert B. Brandom, *The structure of desire and recognition. Self-consciousness and self-constitution*, in «Philosophy and Social Criticism», XXXIII, 1, 2007, pp. 127-150; trad. it. *La struttura del desiderio e del riconoscimento. Autocoscienza e auto-costituzione*, in Luigi Ruggiu e Italo Testa (a cura di), *Lo spazio sociale della ragione*, Milano, Guerini e Associati, 2009, pp. 261-289.

prendere la transizione che costringe gli individui a procedere oltre nell'esplorazione della propria autocoscienza.

Di «vita» Hegel aveva già parlato nel capitolo precedente, dove introduceva la categoria dell'«intelletto», inteso come una forma di conoscenza dell'oggetto di livello superiore rispetto alla «percezione». Comprendere complessivamente la realtà in quanto «vita» per mezzo dell'intelletto non significa soltanto postulare un principio unitario (la «forza») dietro gli elementi irrelati della percezione, ma anche e soprattutto imparare a comprendere la capacità sintetica della propria coscienza sulla scorta di questo sapere di tipo nuovo. Quando sorge la categoria della vita, insomma, ha luogo una svolta che pone le premesse del capitolo che stiamo analizzando, nella misura in cui il soggetto inizia ormai a interpretare il mondo in quanto dipendente dalla sua stessa conoscenza e quindi a sviluppare un'«autocoscienza». Ma ora ecco che la stessa categoria della vita riemerge a sorpresa nel nuovo contesto, e proprio nel punto in cui si tratta di operare la transizione da una prima forma ancora vuota dell'autocoscienza (il mero raddoppiamento) a una seconda forma di livello superiore. Quando l'osservatore ha concluso il suo excursus anticipante, preannunciando che solo dopo avere assunto l'atteggiamento del «desiderio» il soggetto sarà in grado di attingere una coscienza più avanzata del proprio «sé», vengono enunciate tutte le implicazioni del concetto di vita, chiaramente rappresentato come un atto coscienziale del soggetto protagonista. «Ciò che l'autocoscienza differenzia da sé, *in quanto è essente*, nella misura in cui è posto appunto come essente, in sé non ha meramente il modo della certezza sensibile e della percezione, ma anzi è un essere riflesso entro di sé: e l'oggetto del desiderio immediato è un *vivente*»[7]. Dal modo in cui è formulata la frase si deduce che Hegel è tornato a parlare del soggetto osservato, che ci mostra nell'atto di trarre le conseguenze del concetto di «vita» ai fini della propria autocomprensione. Se fino a questo momento, per rappresentarsi questo «sé», si era dovuto accontentare del modello fornito da un'osservazione puramente passiva delle proprie attività mentali, delle proprie «rappresentazioni», figurandoselo come un io non-situato senza un mondo e senza un corpo, ora il soggetto inizia a comprendere se stesso a partire

[7] Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 123.

dalla contrapposizione con il concetto del «vivente», del quale sul piano cognitivo disponeva già. Applicando riflessivamente il concetto di vita alla propria disposizione nei riguardi del mondo, il soggetto osservato apprende così per successivi gradi quello che l'osservatore già sapeva, e cioè che per attingere un'autocoscienza di livello superiore, più completa, il soggetto deve compiere un passo avanti e assumere l'atteggiamento del desiderio. Scopre così che il proprio sé non è fatto di coscienza puntuale e non situata nello spazio, ma si riferisce invece alla realtà organica per il tramite di un agire pratico; posto di fronte a un mondo pieno di vita e di esseri viventi non può più accontentarsi di un atteggiamento meramente epistemico, ma deve relazionarsi al mondo in un registro attivo, quello di un essere vivente che riproduce la propria esistenza secondo natura. Accogliendo uno spunto metodologico di Frederick Neuhouser[8], si potrebbe affermare che il soggetto compia un'esperienza trascendentale, prendendo retrospettivamente coscienza del fatto che solo grazie all'incontro con l'oggetto nel modo pratico della manipolazione attiva ha potuto maturare il concetto di «vita».

Prima di poter attribuire al soggetto un'esperienza di questo genere, però, Hegel deve procedere a sviluppare il concetto di vita sul piano categoriale così da far emergere come per virtù propria le sue implicazioni sul piano del rapporto dell'individuo con il mondo, perché il cambiamento che interviene sulla scorta della riflessione sul concetto di vita non può valere soltanto come una determinazione esterna introdotta dall'osservatore, ma deve costituire una deduzione interna dello stesso soggetto dell'esperienza. Meditando sulle implicazione dell'unità del reale prodotta con l'aiuto della categoria della vita, l'individuo approda necessariamente a due rivelazioni. Prende atto del fatto che il mondo da lui stesso costituito è un tutto che permane in essere grazie a un cambiamento costante, cioè una totalità di generi le cui proprietà si riproducono incessantemente per il tramite del ciclo vitale dei singoli esemplari. «Questo corso circolare, nella sua totalità, costituisce la vita [...] è il tutto che si sviluppa, che dissolve

[8] Frederick Neuhouser, *Deducing desire and recognition in the Phenomenology of Spirit*, in «Journal of the History of Philosophy», XXIV, 1986, pp. 243-262.

il proprio sviluppo e che in questo movimento si mantiene semplice»[9]. Dal momento che però soltanto la coscienza individuale può sapere di questa peculiarità del vivente (del suo procedere per generi), il soggetto deve inoltre constatare di essere parzialmente sottratto a quel processo vitale. In quanto portatore di coscienza sembra appartenere a una tipologia categoriale diversa da quella in cui ricadono gli esseri dei quali ormai ha imparato a conoscere la qualità di genere vivente: «In questo *risultato* la vita rimanda a qualcosa d'altro rispetto a ciò che essa è, cioè alla coscienza, per la quale la vita è questa unità, ossia è come genere»[10]. Giunti a questo punto, cioè al risultato provvisorio dell'applicazione del concetto di vita a se stesso da parte del soggetto protagonista, il testo di Hegel si fa particolarmente difficile da interpretare. La classica difficoltà legata all'impossibilità di distinguere in modo netto tra le considerazioni dell'osservatore e gli esiti maturati dal soggetto osservato nel decorso dell'esperienza assume ancora una volta forme radicali. Hegel scrive: «Quell'altra vita, però, per la quale il *genere* è come tale, è che è genere per se stessa – l'autocoscienza –, dapprima si considera soltanto come questa essenza semplice, e ha per oggetto sé come *puro Io*; nella sua esperienza, che si tratta ora di prendere in considerazione, questo oggetto astratto si arricchirà ai suoi occhi e otterrà quel dispiegamento che abbiamo visto nella vita»[11]. La prima parte di questo paragrafo eccezionalmente denso mi sembra da intendere come un'anticipazione dei risultati ai quali deve approdare il soggetto osservato, mentre la seconda parte, quella che inizia con «dapprima», fissa la condizione momentanea della sua autocoscienza: l'individuo che fa esperienza concepisce ancora il proprio «sé» sul modello di una coscienza pura e non situata nello spazio, ma dal punto di vista dell'osservatore deve presto o tardi finire per intendere anche se stesso come snodo individuale di un genere vivente. Hegel vuole dire che questo passaggio da un'autocoscienza pura a un'autocoscienza «vivente» ha luogo in modo necessario nella misura in cui il soggetto impara a conoscere la propria natura di essere vivente sul modello del carattere vivente della realtà,

[9] Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 125.
[10] *Ibidem*, p. 126.
[11] *Ibidem*.

da lui stesso costituito; è come se specchiandosi nel suo stesso concetto del processo organico della vita non potesse fare a meno di scoprire retrospettivamente nel proprio sé i tratti naturali che quel sé condivide con la realtà che ne dipende. Hegel però salta a piedi pari questo passaggio intermedio (nel quale la propria naturalità viene scoperta per analogia con il carattere di essere vivente dell'oggetto generato) e passa immediatamente all'atteggiamento assumendo il quale il soggetto osservato corrobora la sua recente scoperta: nella postura del «desiderio» l'individuo consegue la certezza di essere coscienza vivente, che da un lato condivide con la realtà le qualità della vita, ma dall'altro risulta superiore a quella realtà, che dipende dal soggetto in quanto coscienza. In questo senso il desiderio è la forma di espressione corporea per mezzo della quale il soggetto si assicura di possedere come coscienza dei tratti viventi, naturali: «e perciò l'autocoscienza è certa di se stessa soltanto levando questo altro, che le si presenta come vita autonoma: essa è *desiderio*»[12].

Il concetto di «desiderio» che definisce il secondo stadio dell'autocoscienza sembra sottintendere una critica a tutto campo della filosofia della coscienza invalsa all'epoca di Hegel. Nella filosofia trascendentale di matrice kantiana o in Fichte ci si limitava a rappresentare l'autocoscienza nei termini di una coscienza che osserva se stessa, ma così facendo non si perdeva soltanto di vista il suo aspetto attivo, sintetico, né ci si limitava a privare il soggetto della possibilità di fare esperienza del proprio sé in un'attività capace di fungere da garanzia di verità: quel modo di presentare le cose creava inoltre l'illusione che quel sé razionale del quale il soggetto deve essere consapevole fosse scevro di qualunque determinazione naturale e quindi anche privo di vitalità organica. Hegel sembra voler dire che nella filosofia della coscienza il soggetto viene spogliato della possibilità di esperire in modo diretto e immediato la dimensione della propria corporeità. Se Hegel introduce nel processo di appropriazione dell'autocoscienza un secondo passaggio, quello del «desiderio», è anche e soprattutto per contrastare questo antinaturalismo insito nel pensiero dei suoi contemporanei idealisti. Assumendo la postura così definita, il soggetto può accertarsi della propria

[12] *Ibidem*.

natura biologica in un modo che al tempo stesso lo conferma nella sua superiorità rispetto al resto degli esseri viventi, perché la capacità di distinguere tra elementi utili ed elementi nocivi nell'ambiente organico che lo circonda è già di per sé una prova del fatto della coscienza, che contraddistingue lui solo. L'attività del desiderio, e quindi la soddisfazione di bisogni organici elementari, sortisce quindi un duplice effetto sull'autocoscienza: mentre il soggetto esperisce se stesso come parte della natura in quanto coinvolto nel «movimento» determinante ed eteronomo della «vita», al tempo stesso si scopre come suo attivo centro organizzatore, perché la coscienza gli consente di operare in quel movimento alcune distinzioni fondamentali. Forse si potrebbe addirittura affermare che con la teoria del desiderio Hegel abbia voluto mostrare fino a che punto l'essere umano è già sempre cosciente della propria «posizione eccentrica» (Helmuth Plessner): finché intende se stesso come un essere che agisce per soddisfare bisogni e quindi è attivo nel quadro del proprio desiderio, è detentore di un sapere immediato sulla propria duplice natura, che gli consente di esistere al tempo stesso all'interno e all'esterno della dimensione naturale.

Non è affatto superfluo mettere in chiaro questi effetti del «desiderio», perché spesso e volentieri nella letteratura secondaria si osserva la tendenza a liquidare questo secondo stadio come un momento puramente negativo che si tratterebbe soltanto di lasciarsi alle spalle. Al contrario, Hegel sembra insistere sul fatto che l'esperienza legata al soddisfacimento di impulsi mette capo a una forma di autocoscienza decisamente più ricca e complessa della precedente: il soggetto non esperisce più se stesso come una mera coscienza puntale sempre presente in tutte le proprie attività mentali, perché l'appagamento del suo desiderio gli procura la certezza immediata di un sé che in virtù della propria attività mentale si situa nella natura in una posizione eccentrica. Dal momento che questa nuova autocoscienza rende giustizia al fatto della natura biologica dell'essere umano, Hegel non può ammettere che questa decisiva prestazione venga successivamente revocata: perché un soggetto maturi una coscienza adeguata di sé occorrono ben altri presupposti, ma uno di questi sarà sempre e comunque la consapevolezza di essere immerso nella natura come un suo «snodo vivente». Quanto più chiara si fa la funzione del

«desiderio», però, tanto più indispensabile è domandarsi che cosa induca Hegel a giudicare insoddisfacente lo stadio dell'«autocoscienza» che lo accompagna. Per motivare la necessità di un ulteriore stadio gli basta un solo, breve passaggio del quale passeremo ora a occuparci.

2. Dopo avere illustrato il significato essenziale del desiderio per l'autocoscienza Hegel procede senza indugio a spiegare perché l'esperienza che lo accompagna è destinata a naufragare. A differenza di quanto era accaduto nel caso della precedente transizione (quella dal primo al secondo stadio dell'autocoscienza, che sfociava nel desiderio), questa volta Hegel rinuncia a distinguere in modo chiaro tra la prospettiva dell'osservatore e quella dell'osservato, e quindi ad anticipare dal punto di vista filosofico la meta del successivo stadio dell'esperienza per poi far vivere al soggetto stesso il necessario processo di apprendimento: i due livelli sembrano quasi sovrapporsi. Il punto di partenza di questo passaggio frettoloso, se non addirittura sommario, è dato da un riepilogo degli esiti del desiderio: collocandosi in quella prospettiva il soggetto acquisisce la certezza della «nullità» della realtà vivente che gli si para di fronte, ma al tempo stesso, ormai, sa di essere superiore al resto della natura in virtù della sua posizione eccentrica: per l'animale umano il modo adeguato di esprimere questa superiorità consiste nel consumare l'oggetto naturale per soddisfare i propri bisogni. Nel desiderio, scrive Hegel, il sé si conferisce la certezza di se stesso «come certezza *vera* – cioè tale da essere divenuta ai suoi stessi occhi al *modo di un oggetto*»[13]. Eppure già nella frase successiva ha luogo un rovesciamento. Hegel lo sbriga in poche parole: «In questo appagamento, tuttavia, l'autocoscienza fa l'esperienza dell'autonomia del proprio oggetto». A distanza di alcune righe Hegel allude in modo ancora più esplicito al fatto che «in virtù della propria relazione negativa» con l'oggetto l'autocoscienza non è in grado di «levarlo»: «Anzi, in questo modo non fa che produrlo nuovamente, così come riproduce anche il desiderio». È chiaro che Hegel si sta sforzando di mettere in luce nell'atteggiamento del desiderio un aspetto di autoinganno: quando è convinto di poter annientare l'oggetto nel

[13] *Ibidem.*

soddisfacimento dei propri bisogni, cioè quando sazia il proprio desiderio, il soggetto si inganna sul proprio stesso conto e per così dire opera in base a una concezione erronea del proprio rapporto con il mondo. Decisamente più arduo è stabilire perché questo autoinganno dovrebbe motivare il passaggio a uno stadio ulteriore e perché la delusione legata all'autonomia dell'oggetto dovrebbe condurre proprio all'incontro con l'altro e al riconoscimento. Quasi tutte le interpretazioni di questo passaggio che ho potuto consultare costruiscono ponti metaforici o adducono costrutti ausiliari senza riscontro nel testo[14].

Innanzitutto va precisato in che cosa debba consistere secondo Hegel il deficit che affligge il desiderio in relazione all'autocoscienza. L'aspetto dell'autoinganno costituisce solo un primo indizio capace di instradarci, ma non è ancora la soluzione stessa. Potendo avvalerci nella lettura delle indicazioni di regia intercalate dall'osservatore filosofico sappiamo già quale sia il successivo stadio di coscienza al quale il soggetto osservato perviene grazie allo snodo che abbiamo appena finito di analizzare: dovrà prendere possesso di se stesso, scoprire da sé di essere quell'attore razionale dal quale la realtà viene costituita, e sul conto del quale all'inizio del nostro capitolo possedeva soltanto nozioni generali e astratte. Si potrebbe dire anche che l'Io deve imparare a conoscere se stesso nell'attività costruttiva in virtù della quale viene da lui prodotto un mondo oggettivo. Al tempo stesso, però, il decorso dell'esperienza così descritto impone all'autocoscienza un requisito aggiuntivo del quale in principio il soggetto non poteva sapere nulla: a partire dal momento in cui il soggetto si ricolloca nella natura come essere consumatore traendo le conseguenze «trascendentali» del suo stesso concetto della realtà vivente, la sua attività produttrice di realtà non può più venire intesa come una particolarità del suo sé individuale, ma va esperita come tratto fondamentale del genere umano nel suo complesso. Scoprire che la vita si esplica per generi, e cioè che la realtà naturale è indipendente dalla sopravvivenza dei singoli esemplari, significa per forza di cose anche percepire il proprio sé come singolo caso di un tutto, cioè del genere umano. A un primo stadio,

[14] Un'eccezione notevole, a questo riguardo, è l'interpretazione svolta da Neuhouser in *Deducing desire and recognition in the Phenomenology of Spirit*, cit., del quale nel primo passaggio ho ripreso uno degli argomenti centrali.

quello della coscienza che si guarda agire, il soggetto era ancora lontanissimo dal poter attingere un'autocoscienza di questo tipo; nel secondo stadio, per contro, le implicazioni del suo stesso concetto di vita lo avevano obbligato per via razionale a procedere fino alla soglia di una coscienza della propria superiorità rispetto al resto della natura: il soggetto percepisce se stesso come un sé naturale, organico, che soddisfacendo i propri bisogni approda alla certezza di poter annientare il resto della natura come si annienta un proprio prodotto. Di fronte a questa presunzione ontologica Hegel ribatte ora senza giri di parole che essa non può reggere alla prova, perché la realtà naturale continua a sussistere nonostante tutti gli atti di consumo: il soggetto può dedicare tutta la sua energia all'appagamento dei propri desideri, ma non trascende mai la dimensione dell'annientamento di singoli esemplari, mentre il «processo della vita» inteso nella sua globalità conserva la propria «autonomia». L'aspetto insufficiente dell'esperienza del «desiderio», a ben guardare, è quindi duplice: da un lato il soggetto incorre in una fantasia di onnipotenza che lo induce a considerare la realtà tutta intera come un prodotto dell'attività individuale della propria coscienza; dall'altro questa fantasia di onnipotenza non gli consente di percepirsi come articolazione di un genere. Questo secondo stadio, insomma, porta con sé vari elementi utili che meritano di venire assimilati dalla coscienza, ma non può reggere alla prova, perché dà luogo alla falsa rappresentazione di un sé onnipotente. Nel quadro di riferimento del desiderio il soggetto risulta incapace di comprendere se stesso nella propria attività di produzione della realtà o nella propria afferenza a un genere, perché la realtà nella sua totalità vivente non risulta in alcun modo intaccata da un'attività che produce il soddisfacimento puramente individuale dei suoi bisogni.

Le espressioni delle quali mi sono servito, «fantasia di onnipotenza» e «onnipotenza», non sono state scelte a caso: mi sono espresso in questi termini per agevolare un confronto con il decorso dell'ontogenesi, che a questo punto del ragionamento potrebbe rivelarsi utile. Lo psicanalista Donald Winnicott, sempre ricco di spunti originali, ha descritto il mondo dell'esperienza del neonato come una condizione nella quale il bambino obbedisce al bisogno quasi ontologico di dimostrare a se stesso la dipendenza dell'ambiente che lo circonda dalle

sue intenzioni individuali: gli atti vandalici ai quali sottopone gli oggetti che trova a portata di mano servono tutti a dimostrare che la realtà obbedisce alla sua sconfinata potenza[15]. A interessarmi, in queste considerazioni, non è la loro esattezza empirica: mi chiedo piuttosto se non possano aiutarci a chiarire quello che Hegel intende dire. La tesi di Hegel sembra essere la stessa di Winnicott (al netto del fatto che non è in questione l'ontogenesi, ma la storia dell'esperienza del soggetto osservato): assecondando le pulsioni e consumando il mondo che lo circonda il soggetto si sforza di confermare a se stesso come individuo che la totalità del reale che gli sta di fronte è un prodotto del suo pensiero, ma è invece costretto a fare esperienza del fatto che il mondo, per dirla con Hegel, conserva la sua «indipendenza», dal momento che la distruzione di un singolo elemento non gli toglie nulla. In Winnicott il neonato trova una via d'uscita dalla sua fase di onnipotenza imparando a scoprire nella madre o in un'altra persona di riferimento un essere che reagisce ai suoi atti vandalici dando prova di una intenzionalità differenziata: a seconda delle circostanze o della situazione, la madre o la persona di riferimento reagisce agli attacchi del bambino ora in modo comprensivo, ora tentando di proteggere l'oggetto: a poco a poco il bambino impara così ad accettare che nel mondo, accanto alla propria persona, esistono anche altre fonti di intenzionalità che condizionano il suo accesso a quel mondo. La tesi di Winnicott può servirci da chiave di lettura per capire il ragionamento con il quale Hegel cerca di motivare il passaggio dal secondo al terzo stadio dell'autocoscienza.

Subito dopo avere osservato che il «desiderio» non può reggere alla prova, Hegel aggiunge una frase che è forse la più difficile dell'intero capitolo sull'«autocoscienza». Senza alcuna delucidazione preliminare da parte dell'osservatore informato si dice che il soggetto può perfezionare la propria autocoscienza soltanto grazie a un altro soggetto che compie *an ihm*, «in lui», quella negazione che lui stesso in precedenza ha esercitato

[15] Donald W. Winnicott, *From dependence towards independence in the development of the individual* (1963), in Id., *The Maturational Processes and the Facilitating Environment. Studies in the Theory of Emotional Development*, New York, International Universities Press, 1965; trad. it. *Lo sviluppo dell'individuo dalla dipendenza all'indipendenza*, in Id., *Psicoanalisi dello sviluppo*, Roma, Armando, 2004.

nei confronti della realtà naturale. «In virtù dell'autonomia dell'oggetto, l'autocoscienza può conseguire l'appagamento soltanto nella misura in cui sia questo stesso oggetto a compiervi [*an ihm*] la negazione; ed esso deve compiere in sé tale negazione di sé, perché l'oggetto è *in sé* il negativo, e ciò che è deve esserlo per l'altro»[16]. Forse è utile domandarsi innanzitutto di quale bisogno Hegel stia parlando quando afferma che per soddisfarlo occorre necessariamente procedere a una negazione reciproca. Non può più trattarsi di quella pulsione organica che si esprimeva nel «desiderio», perché quello ha già trovato il suo appagamento nel consumo del mondo naturale; pur con tutte le delusioni che si è procurato da sé, il soggetto si è pur sempre dimostrato capace di appropriarsi in base alle proprie discriminazioni quegli aspetti del reale che si prestavano a soddisfare i suoi bisogni animali o «erotici». Hegel deve quindi necessariamente riferirsi a un bisogno più profondo, anch'esso implicito nel momento del «desiderio»: un bisogno che potremmo chiamare «ontologico», perché mira alla conferma di una certa idea del modo di essere della realtà. Procedendo all'attività distruttiva finalizzata all'appagamento del desiderio il soggetto ambiva a confermare il carattere di mero prodotto del mondo, la sua «nullità». Questo bisogno ontologico che il desiderio ha deluso, scrive Hegel, può venire soddisfatto solo a due condizioni: il soggetto appagato deve imbattersi in un elemento della realtà che di propria iniziativa esercita su lui stesso quella negazione e, reciprocamente, il soggetto deve compiere su se stesso o nei confronti di se stesso una negazione analoga[17].

Non è difficile scorgere in questo ragionamento, per quanto complesso, un rimando alla necessità di un incontro tra il

[16] Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, cit., p. 126.

[17] Sarebbe un errore continuare a parlare sulla scorta di Kojève di un «bisogno di riconoscimento»: il bisogno che Hegel sembra postulare quando presenta la negazione reciproca descritta subito dopo come suo «soddisfacimento» è piuttosto l'aspirazione del soggetto osservato a modificare la realtà per mezzo dell'attività della propria coscienza, e quindi, per l'appunto, un bisogno «ontologico». Per un riscontro critico sulla lettura di Kojève vedi Gadamer, *La dialettica dell'autocoscienza*, cit., pp. 80 ss., note 3 e 5. In Hegel, insomma, il «riconoscimento» non è il contenuto intenzionale di un desiderio o di un bisogno, ma piuttosto uno strumento (sociale) per mezzo del quale trova appagamento il desiderio di poter esperire il proprio agire in quanto capace di modificare la realtà.

soggetto osservato e un altro soggetto, una seconda coscienza; l'unico «oggetto» in grado di compiere una negazione di propria iniziativa, in effetti, deve essere per forza di cose un essere dotato di coscienza. Questo significa che la frase con la quale Hegel passa a descrivere il terzo stadio dell'autocoscienza dischiude indiscutibilmente un quadro di tipo nuovo nel decorso dell'esperienza del soggetto: di fronte al soggetto non c'è più soltanto la realtà vivente, ma entra in scena un altro attore capace di negare consapevolmente il proprio mondo. Più difficile da capire di quel passaggio all'intersoggettività è in compenso il costrutto nel quale Hegel afferma che quel secondo soggetto deve essere in grado di compiere una negazione *an ihm*, «in lui», cioè sul nostro soggetto osservato, perché in caso contrario il soddisfacimento del bisogno ontologico non potrebbe avere luogo. Questa è l'interpretazione tradizionale della frase secondo la quale il nuovo «oggetto» deve «compiere» la negazione «in lui». In questo caso, però, mi sembra sconsigliabile intendere il passo alla lettera, nel senso di un atto di consumo o distruzione rispondente a impulsi; «in lui» va letto come «in se stesso», e quindi la frase di Hegel va interpretata nel senso che al secondo soggetto viene attribuito un atto di autonegazione: il primo soggetto incontra nel secondo un essere che per causa sua o in considerazione della sua presenza opera una negazione in se stesso. Una simile interpretazione, se non altro, consente di capire perché il bisogno ontologico del soggetto osservato potrebbe trovare appagamento soltanto nell'incontro con l'altro: nella misura in cui quel secondo soggetto compie un atto di negazione, cioè di decentramento, perché ha preso atto della presenza del primo, a questo primo soggetto si dischiude un elemento della realtà che altera il proprio stato già solo in virtù della sua presenza. Per riprendere il parallelo con la tesi di Winnicott, si potrebbe dire che il soggetto incontra nell'altro un essere che in virtù di un atto di autolimitazione gli fa comprendere la propria condizione di dipendenza «ontologica».

Hegel però non si accontenta di postulare questo primo movimento di negazione, ma affianca ad esso come un requisito complementare anche un analogo movimento di autonegazione da parte del soggetto osservato: non è soltanto Alter Ego a compiere una sorta di autolimitazione, ma contemporaneamente anche quell'Ego della cui esperienza stiamo seguendo la storia.

Con questo secondo passaggio, però, Hegel si limita a trarre le conseguenze da qualcosa che già sappiamo: se il secondo soggetto procede a una negazione di sé già solo perché ha ravvisato nel primo un essere della sua stessa natura, è inevitabile che anche quest'ultimo debba procedere a un'autonegazione dello stesso tipo non appena si renda conto di trovarsi alla presenza di un proprio simile. Hegel ipotizza quindi, per il tipo di incontro intersoggettivo che in questi paragrafi inscena come necessaria precondizione dell'autocoscienza, una forma di rigorosa reciprocità: entrambi i soggetti, nel momento stesso in cui si incontrano, sono chiamati a operare simultaneamente una negazione nei confronti di se stessi che consiste in una presa di distanza da ciò che è proprio a ciascuno. Se integriamo questa tesi con un riferimento alla categoria kantiana del «rispetto», che secondo il filosofo si accompagna a una «esautorazione», cioè una negazione dell'«egoismo»[18], viene finalmente in luce quello che Hegel voleva dire introducendo il rapporto intersoggettivo: quando due soggetti si incontrano si dischiude una nuova sfera di azione nella misura in cui entrambi sono tenuti a compiere l'uno nei riguardi dell'altro un atto di contenimento del loro desiderio «egoistico»[19] non appena rilevano la presenza della controparte. A differenza di quanto accade nella forma di comportamento finalizzata al soddisfacimento del desiderio, che a conti fatti nulla modifica nella realtà vivente, nell'interazione ha luogo un'alterazione spontanea del proprio stato che concerne entrambi gli interessati: Ego e Alter reagiscono l'uno all'altro tenendo a freno o negando il proprio desiderio egocentrico in modo tale da rendere possibile un incontro non finalizzato al mero consumo.

Se poi ipotizziamo che Hegel fosse perfettamente consapevole della parentela tra la sua idea dell'autonegazione e la definizione kantiana del rispetto, possiamo attribuirgli a questo riguardo un intento anche più sistematico: vuole chiaramente

[18] Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), in *Werkausgabe*, vol. VII, pp. 27 s. (nota); trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 31-33 (nota). [Trad. it. modificata.]

[19] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (1817), vol. III, in Id., *Werke*, cit., vol. X, p. 218; trad. it. *Enciclopedia delle scienze filosofiche*, Roma-Bari, Laterza, 1994, § 428, p. 425.

dire che il soggetto da lui osservato perviene all'autocoscienza soltanto per il tramite di un'esperienza che possiede già un carattere morale, seppure in senso ancora elementare; Hegel introduce l'autolimitazione come necessaria condizione di possibilità di ogni morale, ma non lo fa nel capitolo sullo «spirito», dove si parla esplicitamente di «moralità», ma già a questo livello, quando il discorso verte ancora sulle condizioni dell'autocoscienza. Per come lo presenta Hegel, tuttavia, il processo ha qualcosa di curiosamente automatico, addirittura di meccanico: i due soggetti non tengono a freno il rispettivo desiderio sulla scorta di una decisione dettata dalla volontà; il decentramento sembra corrispondere piuttosto a un riflesso innescato dalla constatazione della presenza di una controparte. Hegel intende affermare che a questo stadio ancora precoce la morale specifica dell'intersoggettività umana si fa strada in una forma embrionale, quella di una reazione vicendevole. Ego e Alter reagiscono l'uno alla presenza dell'altro tenendo a freno i loro bisogni egocentrici, e così facendo fanno dipendere le loro ulteriori condotte dal comportamento dell'interlocutore. Basta muovere un piccolo passo supplementare per capire perché Hegel faccia di una protomorale così concepita la precondizione dell'autocoscienza.

Secondo Hegel, come abbiamo visto, nell'incontro intersoggettivo il bisogno ontologico del soggetto osservato risulta soddisfatto: non appena quel soggetto si imbatte in un altro essere umano, insomma, è in grado di constatare in base all'autonegazione della controparte che un elemento non trascurabile della realtà reagisce in funzione della sua mera presenza; è come se, in un certo senso, fosse in grado di dedurre dalla reazione semi-morale dell'altro la sua dipendenza dalla propria coscienza. Hegel, però, esige dall'autocoscienza qualcosa di più dell'intuizione ontologica secondo la quale la realtà è un prodotto del proprio sé cosciente: il soggetto osservato deve inoltre essere in grado di percepirsi anche nell'agire per mezzo del quale produce il reale. È a questo livello che Hegel fa leva sul carattere reciproco del tipo di interazione da lui introdotto per spiegare come divenga possibile percepire il proprio agire: è di fronte all'atto di autolimitazione di Alter Ego che Ego può osservare, per così dire, a portata di mano, il tipo di attività per mezzo della quale in quell'istante è lui stesso a operare nell'altro quella trasformazione pratica. Entrambi i

soggetti percepiscono reciprocamente in occasione del proprio trovarsi l'uno al cospetto dell'altro quell'attività negativa per mezzo della quale generano una realtà che possono legittimamente intendere come un proprio prodotto. Possiamo quindi concludere con Hegel che la possibilità dell'autocoscienza è legata al presupposto di una sorta di protomorale: soltanto nell'autolimitazione morale dell'altro possiamo scorgere quell'attività nella quale il nostro sé risulta attivo nel senso che opera immediatamente nel mondo una trasformazione durevole, anzi produce una nuova realtà.

Per Hegel, però, questo adempimento del processo dell'autocoscienza non mette capo senza ulteriori snodi a un mondo di ragione condivisa; la creazione di uno «spazio delle ragioni» sarà piuttosto l'esito di quella lotta, che ora i soggetti sono chiamati a ingaggiare dopo avere preso coscienza della loro dipendenza reciproca. Il nostro soggetto, però, ha imparato qualcosa che Hegel formula in termini quasi naturalistici nel senso di quel concetto di vita senza il quale lo stadio del «desiderio» sarebbe stato impensabile: una volta giunto all'autocoscienza in virtù della reciprocità morale, il singolo può finalmente intendere se stesso come articolazione vivente del genere umano: è diventato «genere per se stesso». In conclusione, insomma, i tre requisiti che Hegel aveva enunciato in relazione all'autocoscienza nel corso della sua ricostruzione si possono considerare adempiuti: il soggetto percepisce in modo immediato nell'autolimitazione dell'altro l'attività per mezzo della quale egli stesso produce la realtà (sociale) e così facendo si scopre esponente di un genere la cui esistenza dipende proprio da quella reciprocità. Non stupisce insomma che, in conclusione, Hegel definisca la proprietà specifica di questo genere appena costituito servendosi di una sola parola, «riconoscimento», il contenimento reciproco del proprio desiderio egoistico a favore dell'altro che di volta in volta ci si trova davanti.

VI.

L'Io nel Noi

Sebbene il concetto di «gruppo» sia alquanto versatile e si presti a descrivere fenomeni sociali anche molto diversi tra loro, ogni epoca storica tende a fabbricare a proprio consumo un'immagine specifica del gruppo isolando dalla molteplicità dei fenomeni empirici alcuni tratti distintivi particolarmente spiccati. In questo genere di costruzioni si rispecchiano timori e speranze, inquietudini e attese di volta in volta legati a esperienze storicamente determinate di circostanze nelle quali una pluralità di individui ha dato vita a consociazioni relativamente stabili e durature. Basta gettare uno sguardo anche cursorio alla movimentata storia del XX secolo per constatare quanto diverse e tra loro incompatibili siano state le connotazioni che il contraccolpo di esperienze specifiche generalizzate in modo sommario ha indotto ad associare a seconda dei casi alla formazione e alla proliferazione di gruppi sociali. In un primo tempo l'interesse per questo genere di fenomeni appare vincolato in modo talmente esclusivo all'esperienza di grandi gruppi anonimi e facilmente influenzabili che da Freud fino ad Adorno, passando per Canetti, il concetto del gruppo ha teso a identificarsi quasi senza residui con l'immagine di una massa regressiva[1]. Più tardi, nel secondo dopoguerra, la

[1] Sigmund Freud, *Massenpsychologie und Ich-Analyse* (1921), in Id., *Gesammelte Werke*, vol. XIII, Frankfurt a.M., Fischer, 1999, pp. 71-162; trad. it. *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, in Id., *Opere*, vol. IX, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, pp. 261-330; Elias Canetti, *Masse und Macht*, Hamburg, Claassen, 1960; trad. it. *Massa e potere*, Milano, Adelphi, 1982; Theodor W. Adorno, *Freudian theory and the pattern of fascist propaganda*, in Id., *Gesammelte Schriften*, vol. VIII, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1972, pp. 408-433. Sull'importanza del concetto di «massa» nella sociologia tedesca cfr. Helmuth Berking, *Masse und Geist. Studien zur Soziologie in der Weimarer Republik*, Berlin, Wissenschaftlicher Autoren-Verlag, 1984.

stessa rappresentazione dispregiativa è servita non di rado a connotare la categoria della *gang*, intesa come un gruppuscolo di giovani teppisti: una figura che nell'uso linguistico vernacolare incarnava le paure di una società del benessere in ascesa di fronte agli sconfitti che essa stessa andava producendo[2]. Accanto alle stilizzazioni di segno negativo, però, la storia novecentesca delle immagini sociologiche del gruppo ha espresso anche concezioni di orientamento positivo nelle quali trovano riscontro le speranze che venivano riposte negli effetti benefici degli assembramenti sociali. Da quando la psicologia sociale statunitense ha messo in luce la funzione civilizzatrice dei gruppi di gioco e di vicinato[3] e Jean Piaget ha dimostrato nel suo pionieristico studio sullo sviluppo morale del bambino che i gruppi dei pari sortiscono un effetto socializzante[4], non hanno tardato a imporsi aspettative addirittura iperboliche legate all'esistenza di gruppi sociali primari percepiti in modo poco problematico come una garanzia di rapporti sociali non conflittuali. Oggi, sulla scia di una popolarizzazione del comunitarismo, questo primo ideale positivo del gruppo ha ceduto il posto all'immagine di una comunità culturale nel cui *milieu* impregnato di valori il singolo sarebbe messo in condizione di sviluppare quella personalità forte che una società costruita su mere relazioni giuridiche non gli avrebbe mai consentito di attingere[5].

[2] Nella Germania degli anni Cinquanta il tema della *gang*, definito dalla classica monografia di Frederic M. Thrasher, *The Gang. A Study of 1.313 Gangs in Chicago*, Chicago (Ill.), The University of Chicago Press, 1927, è stato recepito nel motivo degli *Halbstarke*, gli *hooligan* del secondo dopoguerra tedesco: vedi Heinz Kluth, *Die «Halbstarken» – Legende oder Wirklichkeit*, in «Deutsche Jugend», novembre 1956, pp. 415 ss.

[3] Cfr. su tutti Charles H. Cooley, *Social Organization*, New York, Schocken Books, 1963[2]; trad. it. *L'organizzazione sociale*, Milano, Comunità, 1977.

[4] Jean Piaget, *Le jugement moral chez l'enfant*, Paris, Alcan, 1932; trad. it. *Il giudizio morale nel bambino*, Firenze-Milano, Giunti, 2009, specialmente il cap. III.

[5] Cfr. per esempio Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982; trad. it. *Il liberalismo e i limiti della giustizia*, Milano, Feltrinelli, 1994. Per una critica di ispirazione psicanalitica delle idealizzazioni del comunitarismo cfr. Hinrich Fink-Eitel, *Gemeinschaft als Macht. Zur Kritik des Kommunitarismus*, in Micha Brumlik e Hauke Bunkhorst (a cura di), *Gemeinschaft und Gerechtigkeit*, Frankfurt a.M., Fischer, 1993, pp. 306-322.

Pur diversissime tra loro e inscindibili da specifiche congiunture storiche, tuttavia, le concezioni del gruppo che abbiamo ricordato sopra si assomigliano molto per una comune tendenza formale a estrapolare una e una sola delle molte possibili proprietà dei raggruppamenti sociali e a stilizzarla, presentandola come un tratto che dovrebbe caratterizzarli nel loro complesso: le interpretazioni di segno negativo hanno generalizzato i tratti regressivi che mettono a repentaglio la sopravvivenza dell'Io, finendo per appiattire la molteplicità delle possibili espressioni sociali del gruppo sull'immagine della massa bruta; nelle concezioni di orientamento positivo, all'inverso, i fattori civilizzanti e di potenziamento dell'Io sono stati così idealizzati che hanno finito per mettere completamente in ombra i rischi legati a una perdita dell'autonomia individuale. Spesso e volentieri queste teorie hanno influito anche sulla mentalità dei non specialisti sotto forma di prospettive fortemente polarizzate, contribuendo a creare mitologie sociali che hanno subito trovato riscontro nella letteratura o nel paesaggio mediatico. In questo caso le immagini predominanti dei gruppi sociali e dei loro effetti sono state acquisite saccheggiando per così dire in maniera selettiva teorie scientifiche che per ragioni di astrazione metodologica avevano insistito solo su certe caratteristiche dei gruppi sociali. Da questa dinamica di appropriazione è risultato in molti casi anche il rischio di un circolo vizioso, tale per cui le mitologie del quotidiano hanno teso a influenzare retroattivamente quelle stesse ricerche scientifiche dalla cui generalizzazione in chiave divulgativa esse avevano desunto almeno in parte la loro materia prima. Per una sorta di paradosso, gli studiosi sono caduti vittima di mitologie sociali alla cui produzione avevano cooperato loro stessi interessandosi (ben consapevoli di semplificare) a un solo specifico aspetto di un dato fenomeno sociale. Nel campo della ricerca sui gruppi i fenomeni di retroazione incontrollata di queste immagini sociologiche volgarizzate sull'elaborazione teorica si sono susseguiti senza interruzione per tutto l'arco del XX secolo: ancora oggi, quando si parla di gruppi sociali, si tende a porre l'accento esclusivamente sui tratti regressivi oppure solo su quelli che favoriscono l'autonomia individuale, senza considerare che entrambe le dinamiche trovano origine in un unico e medesimo meccanismo. In ambito psicanalitico, per esempio, prevale ancora un'immagine soprattutto negativa

del gruppo, un fenomeno che i freudiani tendono a spiegare con la presenza di impulsi dettati dal bisogno di compensazione di un Io troppo debole: in primo piano, di conseguenza, ci sono ancora una volta i processi regressivi che nel quadro della vita di gruppo inducono la riattivazione di strati primitivi della psiche individuale. Nel campo della teoria sociale e politica, per contro, tende oggi a predominare una concezione quanto mai positiva, tutta improntata al fenomeno della comunità culturale, definita come un piccolo o grande gruppo tenuto insieme da una lingua, una tradizione e valori comuni. È inevitabile, di conseguenza, che in questo secondo caso ci si interessi in modo esclusivo a quei processi che, operando una presa di distanza dai sistemi valoriali dominanti, mettono capo alla creazione di identità collettive in grado di garantire al singolo sicurezza psichica e integrità.

Questa programmatica indifferenza reciproca fa sì che i due indirizzi di ricerca non siano neppure più in grado di rendersi conto di quanto il loro rispettivo ambito tematico risulti codeterminato dalla tendenza opposta: se la psicanalisi non è disposta ad ammettere che le forze dell'Io individuale possano trarre giovamento da un'immersione nel gruppo sociale, la ricerca sociologica appare pressoché ignara dei rischi che la riattivazione inconscia di relazioni oggettuali infantili nel quadro dell'esperienza collettiva può comportare per l'individuo. Come se non bastasse, da schematizzazioni così unilaterali sembra risultare addirittura una incompatibilità di principio tra le categorie di base delle discipline di riferimento: le motivazioni che ciascuna parte adduce come ragion d'essere dell'adesione di un individuo a un gruppo risultano talmente inconciliabili tra loro da far pensare a due fenomeni sociali del tutto eterogenei designati con lo stesso nome. Allo stato attuale delle cose c'è un solo modo per sbloccare questa situazione: tentare di spiegare il fenomeno dei gruppi sociali a partire da una terminologia che a un primo livello riesca a conservarsi neutra sul piano categoriale rispetto alle alternative di segno opposto. A questo scopo, indipendentemente da ogni parametro di natura quantitativa o tipologica, bisognerebbe intendere il gruppo innanzitutto come un meccanismo sociale radicato nel bisogno o nell'interesse psichico dei singoli, nella misura in cui consente loro di stabilizzare e ampliare la propria dimensione di persona. Poi, certo, a seconda del tipo di legame socializzante e/o delle successive esperienze sociali questo bisogno di trovare appoggio in un gruppo può assumere forme molto diverse, che insieme ad altre variabili contribuiscono a determinare il grado di problematica inconscia di volta in volta riscontrabile nel gruppo. In queste pagine vorrei provare a definire per sommi capi un'impalcatura concettuale di questo genere facendo leva sul concetto del riconoscimento. Per prima cosa, esplicitando i presupposti del mio approccio, mostrerò come l'aspirazione del singolo a fare parte di raggruppamenti sociali della più varia configurazione si possa spiegare con la dipendenza dell'individuo dall'esperienza del riconoscimento sociale: a ciascuna delle forme di riconoscimento dalle quali l'individuo si trova a dipendere nell'arco del suo percorso di sviluppo personale corrisponde sul piano analitico una diversa forma di partecipazione a gruppi (1). Questa premessa iniziale, tuttavia, risente ancora di un forte grado di astrazione, perché prescinde dal fatto che nella vita dei gruppi trovano quasi sempre riscontro anche i bisogni di fusione degli individui. In un secondo paragrafo, di conseguenza, cercherò di rettificare quella prima immagine idealizzata del gruppo rifacendomi a Donald Winnicott e prendendo in considerazione anche le tendenze regressive che non di rado contribuiscono a determinare l'esperienza della vita in gruppo (2). Neppure questo secondo passaggio, tuttavia, basta ancora a garantire una perfetta aderenza tra il concetto del gruppo e la realtà concreta della vita sociale, perché il comportamento dei gruppi, come è logico che sia, può risultare influenzato anche da proiezioni e fantasie di natura inconscia che inducono una deriva patologica dei processi comunicativi, dando luogo a effetti deleteri (3). Nel corso della trattazione, insomma, procederò a revocare via via quel tanto di idealizzazione che viziava la premessa iniziale, cioè l'idea di un armonico confluire dell'Io nel Noi del gruppo.

1. Le considerazioni che mi accingo a svolgere in merito alle diverse tipologie di formazione di gruppi si fondano su una concezione dello sviluppo sociale e personale dell'essere umano che appartiene alla teoria del riconoscimento. Sintetizzando gli esiti della teoria delle relazioni oggettuali con il contributo della psicologia sociale statunitense nella tradizione di Mead, partirò dall'idea che il processo di formazione dell'Io del soggetto si esplichi per successivi gradi sul filo dell'interio-

rizzazione di un comportamento reattivo di natura sociale che ha il carattere del riconoscimento intersoggettivo. Mettendo a poco a poco in relazione con le proprie dinamiche esperienziali ancora disorganizzate gli atteggiamenti di approvazione, incoraggiamento e conferma assunti dalle controparti con le quali interagisce, il neonato impara a costruirsi un nucleo interiore di personalità che in un certo qual modo risulta costituito da successive stratificazioni di un rapporto positivo con il proprio sé[6]. Per entrare nel merito di questo processo di socializzazione possiamo distinguere analiticamente diversi stadi di questo rapporto con se stessi, ciascuno dei quali si accompagna a un'accresciuta capacità di autonomia individuale. A consentire di distinguere tra loro queste successive fasi è il fatto che all'aumentare del numero di persone con le quali il bambino interagisce, anche l'atteggiamento di riconoscimento la cui interiorizzazione consente al soggetto in crescita di prendere coscienza delle proprie capacità e dei propri diritti si fa via via sempre più complesso e sofisticato. Sulla base di questa premessa appare legittimo postulare l'esistenza di un primo stadio del suddetto rapporto con se stessi nel quale il bambino apprende a concepire i bisogni e i desideri da lui esperiti nella propria interiorità come una parte della propria persona che risulta suscettibile di articolazione comunicativa. Per riprendere un concetto felicemente sviluppato in ambito psicanalitico da Erik H. Erikson, questo tipo di certezza elementare in merito al valore dei propri bisogni si potrebbe chiamare «fiducia in se stessi»[7]. Se la formazione della fiducia in se stessi presuppone l'interiorizzazione di un atteggiamento di cura quotidiana da parte dalla figura primaria di riferimento (di regola rappresentata dalla madre o dal padre), il secondo stadio sottintende già un ampliamento della rete di controparti significative. Acquisita la suddetta fiducia, il bambino deve procedere oltre e imparare a sviluppare una forma ulteriore

[6] Axel Honneth, *Objektbeziehungstheorie und postmoderne Identität. Über das vermeintliche Verhalten der Psychoanalyse*, in Id., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003, pp. 138-161; trad. it. *Teoria delle relazioni oggettuali e identità postmoderna. Sulla presunta obsolescenza della psicanalisi*, in «Psiche. Rivista di cultura psicoanalitica», 10, 2002, pp. 13-30.

[7] Eric H. Erikson, *Identity and the Life Cycle. Selected Papers*, New York, Norton, 1959.

di rapporto positivo con se stesso consistente nell'elementare consapevolezza di possedere agli occhi degli altri il valore di un individuo responsabile delle proprie azioni. Sulla base di osservazioni che dobbiamo a Jean Piaget, oltre che a George Herbert Mead, sembra ragionevole supporre che questo secondo snodo passi per l'interiorizzazione dei comportamenti ludici sperimentati nel gioco con altri bambini. Il soggetto in crescita sviluppa le prime forme embrionali di autostima o rispetto di sé quando nel gioco esperisce se stesso come una controparte il cui giudizio è percepito dagli altri come rilevante o affidabile[8]. Un certo peso, naturalmente, ha anche l'esperienza del crescente rispetto manifestato nei suoi confronti dagli altri membri della famiglia, che iniziano a trattare il bambino come un soggetto le cui convinzioni non sono più del tutto irrilevanti nella presa di decisioni comuni. Il terzo e ultimo terzo stadio, che segna un ulteriore progresso nella costruzione dell'autonomia individuale, non subentra in un momento cronologicamente successivo al compimento del secondo stadio, quantomeno sul piano genetico, ma si esplica in parallelo al precedente, dal momento che le esperienze intersoggettive che il bambino è chiamato a compiere per maturare anche una consapevolezza del valore delle proprie facoltà corporee e spirituali cadono di norma già nella fase in cui il bambino acquisisce le prime forme di autostima interagendo con un altro ancora debolmente generalizzato[9]. D'altra parte questa tripartizione del rapporto positivo con se stessi in forma di successivi stadi – la fiducia in se stessi, l'autostima e il sentimento del proprio valore – non va intesa in un senso troppo rigido come una sequenza ontogenetica: al contrario, c'è motivo di credere che tutte e tre queste forme di rapporto con se stessi possano svilupparsi in maniera ancora indifferenziata già con l'interiorizzazione del comportamento accuditivo dei genitori, e che solo più tardi, sul filo di un processo di graduale diversificazione dei partner con i quali il bambino interagisce, esse vengano avvertite come aspetti distinti della propria esperienza di vita.

[8] George H. Mead, *Mind, Self, and Society*, Chicago (Ill.), The University of Chicago Press, 1934; trad. it. *Mente, sé e società*, Firenze-Milano, Giunti, 2010, pp. 208 ss.

[9] John E. Mack e Steven L. Ablon (a cura di), *The Development and Sustenance of Self-Esteem in Childhood*, New York, International Universities Press, 1983.

L'immagine che emerge da queste prime considerazioni sul processo di socializzazione dell'essere umano implica l'idea di un intimo intreccio fra le dinamiche dell'individualizzazione e quelle della socializzazione, e basterebbe già questo per autorizzare alcune prime conclusioni sull'importanza dei gruppi sociali per la maturazione dell'individuo. Abbiamo visto come il fatto di interiorizzare un atteggiamento di riconoscimento che si va progressivamente differenziando induca l'elaborazione di una forma complessa di rapporto con se stesso grazie alla quale il bambino impara via via a percepirsi come membro competente dell'ambiente sociale in cui vive. I progressi nel senso dell'autonomizzazione risultano in un certo senso inscindibili dal processo della socializzazione, perché sarà in grado di mostrarsi all'altezza delle attese sociali in materia di norme e capacità soltanto quel soggetto che le abbia già elevate a nucleo pratico della propria concezione di sé. Per conservare in essere o addirittura estendere queste forme di rapporto positivo con se stesso, però, il soggetto ha bisogno di fare parte di gruppi sociali che in qualche modo possano fungere da specchio dell'atteggiamento di riconoscimento originario. Per evitare che l'esperienza del valore rivestito agli occhi degli altri nella propria condizione di bisogno, nella propria facoltà di giudizio e soprattutto nelle proprie capacità perda di forza e vivacità nell'anonimità di un «altro» generalizzato, il soggetto deve rinnovarla e riconcretizzarla di continuo nell'interazione con uno o più gruppi. In un certo senso il gruppo consente all'adulto di tornare a esperire ancora una volta quell'atteggiamento di riconoscimento diretto, veicolato da gesti e parole, che a meno di incidenti di percorso il soggetto ha potuto sperimentare da bambino nelle reazioni di conferma delle sue concrete figure di riferimento[10]. Mi sembra quindi legittimo postulare l'esistenza nel soggetto di un bisogno del tutto normale, anzi addirittura naturale di venire riconosciuto come membro di gruppi sociali nel cui ambito l'individuo possa vedere approvati in situazioni di interazione diretta i propri bisogni, i propri giudizi e le proprie capacità.

Risulta chiaro che almeno in prima approssimazione i gruppi che svolgono questa funzione si possono distinguere

[10] Owen Flanagan, *Varieties of Moral Personality. Ethics and Psychological Realism*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1991, parte II.

tra loro sulla base della specifica forma di rapporto positivo con se stessi che al loro interno viene fatta oggetto di una sorta riconoscimento riconcretizzante. Per conservare in essere la propria fiducia in se stesso (e se possibile consolidarla) il soggetto ha bisogno dell'esperienza protettiva di una sollecitudine duratura e affidabile, come è fondamentalmente quella che viene dispensata nei rapporti di amicizia e amore. In questo caso sarebbe ancora inesatto parlare di gruppi, perché il tipo di intersoggettività che si persegue tende piuttosto ad assumere la forma di una diade che sembra riprodurre in equilibrio tra fusione e distacco la struttura della simbiosi originaria. Non sarebbe in ogni caso troppo azzardato attribuire anche all'adulto un impulso ad attingere ancora una volta in queste forme di intima dualità, spesso connotate in senso erotico, la consapevolezza del valore che gli inerisce nel nome della propria condizione di bisogno. Dal momento che l'amore ricevuto in passato non basta a mantenere salda la raggiunta sicurezza di sé per l'arco di un'intera esistenza, i soggetti tendono a provare il bisogno di rivivere a successive riprese esperienze di riconoscimento di tipo simbiotico[11]. Diverso è il caso di quel secondo tipo di rapporto positivo con se stessi che ho chiamato «autostima» o «rispetto di sé». Nel caso tipico il soggetto apprende già sul finire dell'adolescenza a scorporare la sua fiducia nel valore dei propri giudizi dall'approvazione concreta che in una fase precedente della sua esistenza aveva potuto sperimentare nel gruppo dei pari. Non si può escludere che il graduale addestramento all'esercizio delle prerogative di cittadino o cittadina basti da solo a radicare in modo permanente quel sentimento di rispetto di sé, in modo tale che anche in futuro l'autostima risulti indipendente da un'approvazione e una ratifica dirette, ma è rarissimo che il decorso sia così semplice, perché agli occhi di moltissimi individui l'esperienza dei doveri e soprattutto dei diritti civici rimane ancora una dimensione troppo astratta rispetto alla propria concreta condotta di vita per poter garantire da sola il necessario livello di autostima: per questo i soggetti tendono spesso e volentieri a provare il bisogno di consociarsi in gruppi capaci di procurare

[11] Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1995; trad. it. *Lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, 2002, cap. V.

loro una sorta di rispetto compensatorio, specialmente quando la coscienza pubblica tende a contestare loro lo status di soggetti di diritto. Per riprendere un'espressione di Richard Sennett, i gruppi di questo tipo costituiscono delle «controculture del rispetto», spesso regolamentate da rigidi codici di responsabilità e stima reciproca[12]. Anche per questo il numero dei loro membri eccede solo di rado un ordine di grandezza tale da consentire interazioni dirette e da potersi abbracciare con un unico sguardo, perché in caso contrario sarebbe più difficile per il singolo attingere la consapevolezza del valore della propria competenza di giudizio nello specchio di gesti e parole di incoraggiamento. Quando un piccolo gruppo smette di essere tale e le interazioni faccia a faccia non risultano più possibili sarebbe più corretto parlare di movimenti sociali, cioè raggruppamenti nei quali le norme di rispetto alternative sono diventate un medium generalizzato: in questi grandi gruppi anonimi la funzione dei gesti concreti di riconoscimento è assunta da simboli e rituali condivisi dall'intera collettività, ma ancora dotati di sufficiente forza simbiotica da procurare anche a distanza ai membri del gruppo il necessario rispetto compensatorio.

Il terreno più fertile per la costituzione di gruppi, tuttavia, è indubbiamente rappresentato da quel terzo strato della personalità in formazione che sopra ho chiamato sentimento del proprio valore, perché la consapevolezza del valore che le nostre capacità rivestono agli occhi degli altri ha bisogno di ricevere sempre nuove conferme per tutto l'arco della nostra esistenza, altrimenti rischia di indebolirsi e di non sortire più alcun effetto apprezzabile. Nel quadro di una socializzazione riuscita le fondamenta psichiche di questa terza forma di rapporto positivo con se stessi vengono gettate già negli anni della prima infanzia, perché in situazioni normali i genitori, i fratelli o i coetanei segnalano in modo chiaro al soggetto in crescita quale sia il fascio di talenti e abilità dotati di valore del quale dispone. Con la scolarizzazione e più tardi, a maggior ragione, nella vita lavorativa, il numero delle persone dalla cui

[12] Richard Sennet e Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, pp. 79-89. Un esempio è addotto in Philippe Bourgois, *In Search of Respect. Selling Crack in El Barrio*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995.

stima dipende il proprio sentimento di valore personale cresce notevolmente, ragion per cui, di pari passo con una sempre maggiore vulnerabilità, aumenta anche il desiderio di ricevere forme concrete di approvazione e conferma. Il bisogno di sentire le proprie capacità apprezzate in una forma direttamente esperibile all'interno di una cerchia di individui uniti da gusti e mentalità affini è oggi *uno* dei motivi principali, se non addirittura *il* motivo per cui si formano dei gruppi. È probabile che la pluralizzazione dei valori e il moltiplicarsi dei sotto-*milieux* abbia ulteriormente accentuato questa tendenza, nella misura in cui non esistono più unità di misura univoche, valide per un'intera società e capaci di notificare al singolo in modo per così dire anonimo il valore delle sue prestazioni individuali. Al giorno d'oggi, pertanto, è divenuto quasi impossibile tenere il conto dei gruppi (organizzati o informali poco importa) la cui esistenza risulta finalizzata in modo esclusivo alla pratica di specifici aspetti valoriali, e la cui ragion d'essere è consentire ai membri di rassicurarsi vicendevolmente in merito ai propri talenti e alle proprie abilità. La competizione che quasi sempre si osserva all'interno di ciascun gruppo o tra i diversi gruppi non è che un'espressione del fatto che la stima di cui stiamo parlando sottintende un posizionamento all'interno di una graduatoria.

Questo primo esame sommario del nesso che intercorre tra la costituzione di gruppi e il bisogno di riconoscimento dei singoli individui potrebbe indurre a credere che in nessuno dei casi descritti agiscano dinamiche inconsce, come se la ragion d'essere della vita in gruppo fosse talmente limpida e trasparente agli occhi di tutti i suoi membri, e le motivazioni in gioco fossero così univocamente funzionali al benessere psichico degli individui, da non lasciare praticamente adito al sospetto di un concorso di forze e pulsioni inconsce. Questa immagine ancora provvisoria, però, è il prodotto di una *fictio* metodologica: in una prima fase del discorso si trattava di far emergere in purezza le motivazioni più innocenti e per così dire naturali che portano alla formazione di gruppi. La situazione inizia a cambiare da almeno un importante punto di vista non appena si prende in esame uno strato profondo del desiderio di riconoscimento che sfugge al controllo del soggetto. Come spiega Winnicott, nell'affrancarsi dalla condizione simbiotica della primissima infanzia – uno snodo che equivale

a un primo passo verso il riconoscimento dell'indipendenza altrui – il bambino si trova a fronteggiare una situazione che in qualche modo eccede le sue forze, tanto che l'adulto conserva fino all'età senile un impulso a lasciarsi ricadere di quando in quando in uno stato fusionale che gli consenta di esperirsi ancora una volta come qualcosa di indistinto dall'altro. Questa tendenza, come cercherò ora di mostrare nella seconda sezione, pervade sempre in una certa misura anche la vita dei gruppi. Il fatto che in queste dinamiche entrino in gioco pulsioni di tipo inconscio, tuttavia, non consente ancora di parlare di una regressione intesa in senso patologico.

2. In anni più vicini a noi l'argomento che Winnicott adduce per sostanziare la sua premessa di base ha suscitato non poche riserve, ma le linee portanti di quella dottrina si possono ancora recepire senza eccessive difficoltà. Dopotutto il teorico delle relazioni oggettuali si limita a esplicitare alcune conseguenze della tesi secondo la quale nella primissima fase della vita umana il bambino si troverebbe a vivere una condizione di unità simbiotica: se è vero che il neonato apprende a organizzare le proprie forze psichiche solo in un secondo tempo, interiorizzando un modello di interazione incentrato sulle cure assidue prodigategli dalla madre o da un'altra figura di riferimento, sembra legittimo presupporre l'esistenza di una fase anteriore all'organizzazione stessa che consisterebbe nell'esperienza di un'unità indivisa: uno stadio di indifferenziazione tra soggetto e realtà per il quale non avrebbe ancora senso parlare di un «altro» vissuto come una persona indipendente. Per farsi un'idea di questa primissima fase, che in ambito psicanalitico è stata designata con una pletora di concetti più o meno felici, da «narcisismo primario» a «simbiosi», bisogna immaginare che il lattante percepisca le proprie pulsioni e i propri stimoli come qualcosa di ancora talmente indistinguibile dalle reazioni con le quali la persona di riferimento si adopera per soddisfarle che il suo vissuto affettivo non ammette alcuna divaricazione tra il sé e la realtà[13]. Ne consegue che se

[13] Cfr. Donald W. Winnicott, *The Maturational Processes and the Facilitating Environment. Studies in the Theory of Emotional Development*, New York, International Universities Press, 1965; trad. it. *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Roma, Armando, 1983.

il neonato risulta totalmente dipendente dal comportamento accuditivo e dalle cure prodigategli dalla sua figura di riferimento primaria, questo non accade soltanto in termini pratici, per ragioni legate alla nuda sopravvivenza del bambino in condizioni di carenza organica, ma anche in un secondo senso più profondo, inerente alle dinamiche del suo vissuto, perché il bambino non conosce ancora alcuna disgiunzione tra la propria persona e quell'ambiente circostante che reagisce in modo tale da soddisfare i suoi bisogni. Winnicott è talmente convinto della fondamentale importanza intrapsichica di questa esperienza simbiotica originaria (e non solo per il neonato, ma in linea di principio anche per l'adulto) da dedicare gran parte del suo lavoro di teorico della psicanalisi a un chiarimento dei meccanismi che nei primi anni di vita consentono al bambino di gestire la graduale presa di coscienza dell'esistenza di una realtà indipendente. Anche in questo caso, però, va immediatamente sottolineato che a Winnicott non interessano tanto i processi cognitivi che mettono capo alla costruzione di uno schema della realtà oggettiva in quanto sganciata dal soggetto, ma soltanto quei meccanismi grazie ai quali il bambino impara a riconoscere sul piano affettivo la realtà di una figura di riferimento che esiste indipendentemente dalle sue fantasie di desiderio. L'ipotesi che Winnicott adduce per tentare di spiegare questo snodo decisivo del processo di apprendimento in età infantile è la grandiosa intuizione dei *transitional objects*, che in queste pagine potrò sintetizzare solo in modo estremamente sommario[14]. Nel suo rapporto di sovrainvestimento affettivo con certi specifici oggetti dell'ambiente che lo circonda (parti di giocattoli, la fodera di un cuscino, il proprio pollice ecc.) il neonato istituisce a proprio uso, di norma con l'implicito beneplacito della persona di riferimento, un ambito di realtà *sui generis* che pur senza ridursi al mero vissuto interiore non appartiene ancora al mondo degli stati di cose oggettivi: tanto è vero che la particolarità di quest'area «intermedia» del vissuto infantile consiste proprio nel venire esperita da tutti coloro

[14] Cfr. soprattutto Donald W. Winnicott, *Transitional objects and transitional phenomena*, in Id., *Playing and Reality*, London, Tavistock, 1971; trad. it. *Oggetti transizionali e fenomeni transizionali*, in Id., *Gioco e realtà*, Roma, Armando, 1974, pp. 23-60.

che di essa partecipano come una sfera ontologica rispetto alla quale il problema della realtà non si pone neppure.

Tenuto conto della fase dello sviluppo infantile nella quale si situa la scoperta di questi oggetti di riferimento intermedi, è difficile resistere alla tentazione di pensare che essi rappresentino un surrogato della madre, andata perduta con la scoperta della realtà esterna. Dal momento che in termini ontologici questi oggetti presentano una natura ambivalente, il bambino può servirsene materialmente al cospetto dei genitori per continuare a vivere le sue fantasie simbiotiche originarie anche al di là dell'esperienza della separazione, e al tempo stesso per metterle alla prova confrontandole in maniera creativa con la realtà. Al tempo stesso, questa seconda modalità di utilizzo (la verifica della realtà per mezzo del gioco) dimostra che la funzione degli oggetti transizionali non può limitarsi al compito di surrogare in termini simbiotici una madre esperita in uno stato di fusione, perché il bambino non si relaziona affatto agli oggetti prescelti soltanto con dolcezza simbiotica, ma spesso e volentieri li aggredisce con rabbia e tenta di distruggerli. Winnicott ritiene di poterne dedurre che gli oggetti transizionali costituiscono in qualche modo degli elementi di mediazione ontologica tra il vissuto primario della fusionalità e l'esperienza della separazione: interagendo in una chiave ludica con oggetti investiti in senso affettivo il bambino si sforza incessantemente di compensare con mezzi simbolici la dolorosa spaccatura apertasi tra la realtà interiore e quella esterna. Il fatto che quel lavoro infantile segni anche l'inizio di una produzione di costrutti immaginari sanzionata da un atteggiamento di accettazione intersoggettiva consente a Winnicott di aggiungere un corollario ed enunciare una tesi ricca di implicazioni importanti: nella misura in cui nasce dal tentativo di risolvere un problema con il quale l'essere umano continua a fare i conti per tutta la vita, quella sfera ontologica di mediazione costituisce la scaturigine psichica di tutte le forme di interesse che più tardi l'adulto riserverà alle oggettivazioni di tipo culturale. Dando prova di un certo talento per le impennate speculative, Winnicott scrive: «Si prende qui per assunto che il compito di accettazione-di-realtà non è mai completato, che nessun essere umano è libero dalla tensione di mettere in rapporto la realtà interna con la realtà esterna, e che il sollievo da questa tensione è provveduto da un'area intermedia di esperienza [...] che non viene messa in dubbio (arte, religione, ecc.). Questa area intermedia è in diretta continuità con l'area del gioco del bambino piccolo, che è "perduto" nel gioco»[15].

L'intuizione degli «oggetti transizionali» sfocia così nell'idea che per poter tollerare la crescente distanza che lo separa dall'originaria condizione simbiotica l'essere umano conservi per tutta la vita una tendenza a lasciarsi ricadere al di qua dei confini che di volta in volta definiscono il suo Io. Curiosamente, però, tra gli ambiti esperienziali che rendono possibile questa forma di sgravio regressivo Winnicott non cita la vita intersoggettiva che si esplica nei gruppi. Eppure alcune fasi della vita di gruppo si sarebbero prestate bene a un'interpretazione sulla falsariga del modello emerso dall'analisi di sfere culturali come l'arte e la religione: anche nell'agire comune, quando la distanza psichica tra i membri del gruppo inizia a dileguarsi mentre di pari passo si va affermando un senso di consonanza affettiva, la coazione ad accettare la realtà esteriore come un che di indipendente sembra improvvisamente allentarsi. La sensazione di potersi allontanare da un gruppo solo strappandosi a forza o a prezzo di un importante dispendio di energie dopo avere trascorso alcune ore o alcuni giorni in uno stato di intensa comunanza è un'esperienza che conosciamo tutti: quel senso di una separazione difficile da gestire, però, non concerne tanto i singoli membri del gruppo presi ciascuno per sé, né i vantaggi pratici derivanti dallo stare insieme, ma si riferisce solo ed esclusivamente a quel peculiare stato di sospensione nel quale le barriere erette nei confronti degli altri erano state temporaneamente lasciate cadere. Se questo è vero, l'affascinante osservazione di Winnicott può venire ulteriormente ampliata fino a includere tra gli ambiti dell'esperienza capaci di far dileguare i confini tra la realtà interiore e quella esterna, accanto all'arte e alla religione, anche l'intersoggettività che caratterizza i gruppi. Anzi, volendo prendere sul serio le sue indicazioni sull'origine di queste zone intermedie nel gioco infantile, si potrebbe addirittura affermare che per un adulto la condizione fusionale che si esperisce nei gruppi costituisce il rispecchiamento più diretto della prima esperienza infantile.

[15] *Ibidem*, pp. 41-42.

Da questo ampliamento della diagnosi di Winnicott si ricava che una delle caratteristiche generali della vita intersoggettiva consiste nel reiterato prodursi di stati temporanei di fusione più o meno intensa tra i membri di un gruppo. Per quanto ampio e variegato sia lo spettro di questi vissuti fusionali, la struttura del loro decorso è sempre la stessa: a un graduale intensificarsi della comunione tra i partecipanti fa seguito un culmine repentino che poi si va stemperando via via. Che ciò avvenga nella forma sublimata di una cooperazione vissuta in modo estatico nel pieno oblio di sé o nella forma decisamente più dionisiaca del vibrare all'unisono di una massa in festa, oppure allo stadio, a un concerto rock o tra membri di una équipe talmente concentrata sul lavoro da perdere la cognizione del tempo, come quando si è assorti in un gioco, questi stati della vita di gruppo si caratterizzano sempre per quella tendenza a una fusione pressoché orgiastica che Durkheim ha chiamato «effervescenza collettiva»[16]. Questo fenomeno, occorre precisarlo, non va confuso con il manifestarsi di una problematica inconscia, che invece ha il potere di innescare nel gruppo conflitti riconducibili a moventi pulsionali primitivi: al contrario, il periodico seppure imprevedibile rinnovarsi dell'esperienza fusionale alimenta un comune sentimento di condividere le norme di rispetto o i valori alla luce dei quali i soggetti possono riconoscersi a vicenda.

Se quindi in un primo tempo abbiamo affermato che ogni soggetto adulto è animato da un impulso ad aggregarsi a gruppi nel cui ambito il valore della sua personalità viene riflesso in forme esperibili in maniera più diretta, possiamo ora tentare di fare un passo avanti, perché i soggetti che aspirano a trovare conferma del proprio valore individuale nel quadro di un gruppo sociale provano al tempo stesso anche il bisogno di sgravarsi lasciandosi ricadere in uno stadio anteriore all'erezione delle barriere dell'Io, ragion per cui la vita intersoggettiva di un gruppo sarà sempre percorsa da tendenze fusionali. Le spinte regressive che di solito accompagnano queste esperienze di fusione non sono necessariamente il sintomo di una ricaduta

[16] Cfr. Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Paris, Puf, 1968[5]; trad. it. *Le forme elementari della vita religiosa*, Milano, Mimesis, 2013, pp. 424 ss.; cfr. anche Hans Joas, *Die Entstehung der Werte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1997, cap. IV.

patologica in stadi primitivi, ma al contrario esprimono una ritrovata vitalità psichica, poiché per consolidare quegli specifici valori e quelle norme ai quali i soggetti devono la conferma del loro valore individuale un gruppo sociale finalizzato alla riconcretizzazione del riconoscimento intersoggettivo deve necessariamente passare per stati di comunione incondizionata. L'errore della psicanalisi tradizionale consiste insomma nell'incapacità di distinguere tra questi fenomeni regressivi «sani» e altre forme di regressione di gruppo che riattivano energie primitive in forme potenzialmente lesive dell'identità individuale[17]. Non si può certo negare che queste patologie della vita di gruppo esistano, ma bisogna guardarsi dal confonderle con il periodico verificarsi di episodi fusionali grazie ai quali un gruppo rinnova la sua cultura del riconoscimento.

Giungo così al terzo punto del mio contributo, il più breve. Le riflessioni svolte fin qui dipendevano ancora da un certo grado residuo di astrazione metodologica, perché pur accennando a possibili tendenze regressive ho trattato i gruppi sociali come se il loro funzionamento fosse sempre scevro da problematiche e conflitti di natura sospetta, se non addirittura patologica. È senz'altro vero che i conflitti che tendono a insorgere nel quadro di un gruppo sono prevalentemente di tipo consapevole, facili da parafrasare e comprendere in termini razionali. Per lo più hanno a che fare con la necessità di interpretare e con la possibilità di gerarchizzare le prestazioni individuali sulla base delle quali i soggetti possono venire accettati e riconosciuti come membri. Il fatto che all'interno di ciascun gruppo vengano a crearsi graduatorie frutto di ambizioni in concorrenza dà origine a rivalità che a loro volta possono favorire l'insorgere di fazioni interne e scismi; ed è vero che da queste fratture scaturiscono talvolta dinamiche psichiche talmente incontrollabili da assumere per il singolo dimensioni dolorose, o addirittura da minacciare la sua identità. Non è però a questo genere di conflitti che ci si riferisce quando si parla della patologia di un gruppo: quelle

[17] Cfr. Axel Honneth, *«Angst und Politik». Stärken und Schwächen der Pathologiediagnose von Franz Neumann*, in Id., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der Kritischen Theorie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2007; trad. it. *«Angoscia e politica». Franz Neumann: forza e debolezza della sua diagnosi delle patologie*, in Id., *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, a cura di Antonio Carnevale, Lecce, Pensa Multimedia, 2012, pp. 189-200.

rivalità hanno un nucleo razionale nella misura in cui dipendono dalla possibilità di istituire gerarchie tra le prestazioni dei singoli, la quale comporta sempre il rischio che la vita del gruppo venga inquinata da machiavellismi, gelosie e invidie. Anche la necessità di strapparsi alla condizione fusionale del gruppo può sempre indurre in certi membri reazioni di difesa e tendenze alla chiusura di fronte alla realtà, perché tornare ad accettare l'indipendenza degli altri non è sempre un compito facile. Queste difficoltà di adattamento individuali, però, riescono a indurre una patologizzazione della vita del gruppo nel suo insieme soltanto se risulta insufficiente il numero dei membri sani che, in modo tanto implicito da confondersi quasi con la stessa vita del gruppo, offrono un servizio di sostegno quasi terapeutico.

3. Dagli scritti di Freud sulla psicologia delle masse si tende spesso a ricavare l'idea che la vita di gruppo sarebbe responsabile come tale di regressioni che spingono i membri a sottomettersi a una figura di leader immaginata come onnipotente: a far dileguare le capacità di controllo dell'individuo, consentendo a proiezioni di origine infantile di motivare l'agire sociale, non sarebbero insomma le tare psichiche dei singoli individui, ma l'atmosfera di ebbrezza che si respira nel grande gruppo anonimo[18]. Anche Adorno, che quasi certamente pensava all'esperienza delle masse nazionalsocialiste, è rimasto lungamente fedele a questa immagine del gruppo: nei suoi saggi di psicologia sociale l'idea che nel vissuto di gruppo i soggetti smarriscano quasi del tutto il controllo sulle proprie energie psichiche svolge un ruolo teorico fondamentale[19]. Solo vari anni dopo il suo rientro dall'esilio americano Adorno sembra avere cambiato idea in proposito. Alla voce «Gruppo» delle *Lezioni di sociologia*, scritte a quattro mani con Horkheimer, ricorre un passaggio largamente compatibile con la prospettiva delineata in queste pagine: «L'intima vicinanza ad altri uomini, e quindi l'appartenenza a gruppi che rendano possibile il contatto umano immediato è condizione ovvia del senso di umanità

[18] Freud, *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, cit.
[19] Adorno, *Freudian theory and the pattern of fascist propaganda*, cit.

in generale»[20]. Secondo questa formulazione tarda non può essere l'ambiente psichico del gruppo in quanto tale a indurre manifestazioni patologiche che predispongono all'obbedienza proiettiva; è invece necessario che i disturbi della personalità che affliggono singoli membri diano luogo a un concorso talmente funesto da caricare le interazioni sociali nel loro complesso di un potenziale di conflitto irrisolto del quale poi tutti i membri parteciperanno in forme regressive. Con buona pace di Freud e di alcuni dei suoi seguaci, le dinamiche di gruppo non rappresentano «in generale», come invece sostiene Kernberg, «una minaccia per l'identità personale»[21]: a certi sinistri sviluppi si giunge solo quando le energie primitive riattivate in alcuni singoli membri confluiscono a formare una corrente che poi finisce per travolgere anche la capacità di controllo di tutti gli altri. Di seguito mi occuperò soprattutto di due disturbi della psiche individuale che mi sembrano particolarmente a rischio di fungere da catalizzatori.

Responsabile della deriva patologica dei gruppi può essere in primo luogo l'aggregarsi di un certo numero di tipi psicologici che uno sviluppo imperfetto nel senso dell'indipendenza ha bloccato allo stadio di una idealizzazione primitiva. Gli individui di questo tipo, specialmente quando presentano un comportamento reattivo del tipo che Balint chiama «ocnofilico»[22], tendono a formare legami angosciosi con un oggetto d'amore al quale hanno attribuito caratteri di onnipotenza. Quando il numero dei membri caratterizzati da un profilo psicologico di questo tipo oltrepassa un certo ordine di grandezza, al punto da scoraggiare o neutralizzare l'influsso incivilente degli altri, il gruppo nel suo complesso può sviluppare un comportamento patologico che si propaga per contagio o per trasmissione: i membri percepiscono la figura idealizzata del leader come onnipotente e onnisciente e se stessi, al confronto, come insignificanti, immaturi o incompetenti. Se a lungo andare il leader si rivela incapace di

[20] Institut für Sozialforschung (a cura di), *Soziologische Exkurse. Nach Vorträgen und Diskussionen*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1956, cap. IV, p. 64; trad. it. *Lezioni di sociologia*, Torino, Einaudi, 1966, vol. I, p. 79.
[21] Otto F. Kernberg, *Ideologie, Konflikt und Führung. Psychoanalyse von Gruppenprozessen und Persönlichkeitsstruktur*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2000.
[22] Michael Balint, *Thrills and Regressions*, London, Maresfield, 1955; trad. it. *La regressione*, Milano, Cortina, 1988.

corrispondere a quell'ideale i suoi accoliti lo rinnegano e lo ripudiano, ma solo per mettersi immediatamente alla ricerca di un sostituto. Nell'illuminante tipologia sviluppata da Wilfred Bion i gruppi di questo tipo vengono classificati come «gruppi di dipendenza»[23]. Inutile precisare che gruppi del genere non sono più in grado di garantire ai loro membri una cultura del riconoscimento coesa e concretamente esperibile.

Una seconda forma di patologizzazione può risultare invece dal raggrupparsi di esemplari di un tipo di personalità che in seguito a esperienze di disprezzo o negligenza si caratterizza per un potenziale di aggressività controllata a stento[24]. Gli individui riconducibili a questa categoria tenderanno a proiettare le loro fantasie distruttive sull'ambiente circostante e si sentiranno pertanto continuamente minacciati e accerchiati da nemici esterni. Quando fantasie del genere, agendo per amplificazione o contagio comunicativo, fanno presa anche sul resto del gruppo senza che i membri più maturi riescano a contribuire al ristabilimento di un rapporto più equilibrato con la realtà, non tarda a prendere piede anche in questo caso uno stile collettivo di carattere patologico. Dal momento che i membri non possono tollerare smentite dell'ideologia che hanno sviluppato per sorreggere le loro fantasie paranoidi, il gruppo accuserà la tendenza a scindersi in sottogruppi: a quel punto soltanto la negazione collettiva delle inimicizie intestine potrà consentire di ristabilire un più ampio senso di comunanza e prossimità, e questo solo al prezzo di un atteggiamento ancora più aggressivo nei confronti del nemico esterno. Sospetto, belligeranza e ansia di annientamento costituiscono secondo Bion i tratti essenziali di queste formazioni comunitarie patologiche, che l'autore chiama «gruppi di attacco e fuga»[25]. Anche questa seconda tipologia, come si può immaginare, ha poco o nulla a che spartire con i gruppi nati dal bisogno degli individui di beneficiare di forme di riconoscimento più personali.

Questi due modelli di deriva patologica dei gruppi sociali sono ben lungi dall'esaurire l'intero spettro delle distorsioni

[23] Wilfred R. Bion, *Experiences in Groups*, London, Tavistock, 1961; trad. it. *Esperienze nei gruppi*, Roma, Armando, 1971.

[24] Su questo punto cfr. Ferdinand Sutterlüty, *Gewaltkarrieren. Jugendliche im Kreislauf von Gewalt und Missachtung*, Frankfurt a.M., Campus, 2002.

[25] Bion, *Esperienze nei gruppi*, cit., pp. 71 ss.

possibili. Bion, per esempio, cita almeno un'altra importante tipologia di gruppo che in base a criteri clinici si può considerare degenerata[26]. Le riflessioni svolte in queste ultime pagine, però, non erano certo finalizzate a una rassegna esaustiva. Analizzando alcuni casi di deviazione negativa dalla norma miravo solo a ribadire *e contrario* la tesi portante del mio ragionamento: l'Io ricerca il Noi della vita in comune della quale si partecipa nei gruppi perché anche gli adulti dipendono da forme di riconoscimento sociale che presentano il carattere intimo di un incoraggiamento e una conferma diretti. Né l'autostima di un individuo né il suo senso del proprio valore possono venire conservati a lungo nel tempo senza il sostegno che si può ricavare da un gruppo dedito alla pratica di valori condivisi. Ben lungi dal rappresentare una minaccia per l'identità della persona, insomma, il gruppo costituisce una primordiale «fonte di umanità», per riprendere le parole di Adorno. Le patologie che si osservano di continuo nella vita dei gruppi, invece, risultano dall'infiltrazione di disturbi individuali della personalità: ne consegue che lo stato di salute dei gruppi di una data società non è mai peggiore né migliore delle condizioni di socializzazione che in essa prevalgono.

[26] *Ibidem.*

VII.

Riconoscimento come ideologia

Nel corso degli ultimi due decenni la categoria del riconoscimento si è imposta come punto di riferimento normativo di un variegato spettro di progetti di emancipazione politica. A fronte di questa progressiva affermazione del concetto, però, sono andate via via aumentando anche le riserve sul suo potenziale critico. Questo scetticismo teorico risulta indubbiamente esacerbato dall'esperienza quotidiana di una cultura affermativa nella quale le proteste ufficiali di riconoscimento si riducono spesso e volentieri a vuota retorica, se non a un surrogato meramente compensatorio. Il pubblico elogio di certe caratteristiche e abilità sembra essersi ridotto a strumento di una politica simbolica la cui funzione, in realtà, è rimandare a taluni individui o gruppi sociali un'immagine positiva di sé al solo scopo di meglio integrarli nell'ordine sociale vigente. Lungi dal contribuire a un miglioramento duraturo dei presupposti sui quali poggia l'autonomia individuale dei membri della nostra società, in tutti questi casi il riconoscimento sociale sembra tutt'al più finalizzato a indurre una postura di conformità al sistema. Le obiezioni che nel corso degli anni sono state mosse contro questo nuovo approccio, di conseguenza, finiscono per ritrovarsi tutte nell'idea che le pratiche di riconoscimento, lungi dal conferire ai soggetti nuove prerogative e libertà, si risolvano nel loro assoggettamento. I processi di riconoscimento reciproco – così recita l'obiezione in sintesi – inducono gli individui a introiettare un rapporto con se stessi strutturato in modo tale da spingerli a sobbarcarsi volontariamente impegni o doveri funzionali agli interessi della società[1].

[1] Patchen Markell, *Bound by Recognition*, Princeton (N.J.)-Oxford, Princeton University Press, 2003; Markus Verweyst, *Das Begehren der*

Queste riserve di principio rispecchiano considerazioni che già più di trent'anni fa avevano indotto il teorico marxista Louis Althusser a denunciare nella pratica del riconoscimento pubblico il meccanismo unico alla base di ogni forma di ideologia[2]. In un secondo tempo Judith Butler ha ripreso quegli argomenti (che Althusser accennava appena, riferendoli in modo esclusivo alle politiche degli organismi statali) e ne ha ricavato una teoria a sé stante ibridandoli con la psicanalisi di Jacques Lacan[3]. Per chiarire il concetto di «ideologia» mobilitato in quel testo, come è noto, Althusser giocava sul duplice significato del termine francese *subjectivation*: per diventare un soggetto nel senso della consapevolezza delle proprie responsabilità e dei propri diritti l'individuo umano deve innanzitutto conformarsi a un sistema di regole e attribuzioni pratiche che gli conferiscono un'identità sociale. Nel momento in cui quel gesto di assoggettamento viene pensato sul modello di una conferma pubblica, però, quello che chiamiamo riconoscimento perde di colpo ogni connotazione positiva per trasformarsi nel cardine di ogni ideologia, perché riconoscere qualcuno significherebbe in quel caso predisporlo, per mezzo di reiterate prescrizioni perpetuate in forma rituale, a sviluppare un rapporto con se stesso in tutto e per tutto conforme al sistema di volta in volta vigente delle attese di comportamento.

Althusser, però, non si è mai servito di questo concetto di ideologia in una chiave critica: si limita tutt'al più a evocarlo in una chiave puramente descrittiva quando presenta la pratica istituzionale del riconoscimento come un meccanismo finalizzato alla produzione di soggetti conformi al sistema, a prescindere da ogni valutazione di carattere normativo[4]. Ciò non toglie che per una teoria critica della società alla ricerca di un fondamento normativo nel gesto del riconoscimento

Anerkennung. Subjekttheoretische Positionen bei Heidegger, Sartre, Freud und Lacan, Frankfurt a.M., Campus, 2002.

[2] Louis Althusser, *Idéologie et appareils idéologiques d'État. (Notes pour une recherche)*, in Id., *Positions (1964-1975)*, Paris, Les Éditions sociales, 1976, pp. 67-125; trad. it. *Ideologia e apparati ideologici di stato. Note per una ricerca*, in Id., *Freud e Lacan*, Roma, Editori Riuniti, 1977, pp. 65-123.

[3] Judith Butler, *The Psychic Life of Power*, Stanford (Calif.), Stanford University Press, 1997; trad. it. *La vita psichica del potere. Teorie della soggettivazione e dell'assoggettamento*, Milano-Udine, Mimesis, 2013, cap. IV.

[4] Cfr. Raymond Geuss, *Die Idee einer kritischen Theorie*, Königstein, Hein, 1996, cap. I.

reciproco le considerazioni di Althusser configurino una sfida da non sottovalutare. Occorre fare i conti con il problema alla luce di quelle considerazioni e domandarsi se davvero, in taluni casi, il riconoscimento sociale non possa svolgere anche una funzione di consolidamento del dominio. In questo mutato contesto, però, il concetto di ideologia perde l'accezione puramente descrittiva che possedeva in Althusser per assumere una connotazione peggiorativa, nella misura in cui si riferisce ora esclusivamente a quelle forme di riconoscimento che non servono a potenziare l'autonomia personale degli individui, ma a produrre un atteggiamento di conformità al potere, e che pertanto vanno giudicate menzognere o ingiustificabili[5].

Sarebbe indubbiamente ingiusto contestare alla teoria del riconoscimento di non avere mai tenuto conto di fenomeni sociali negativi dell'ordine dell'assoggettamento o del dominio, tanto è vero che l'impulso critico alla base di quell'approccio scaturisce proprio dagli effetti deleteri di fenomeni sociali di riconoscimento manchevole o negato: la teoria del riconoscimento è nata per sanzionare le pratiche di umiliazione o mortificazione che negano a taluni soggetti una forma legittima e dovuta di riconoscimento sociale e per ciò stesso precludono loro l'accesso a una precondizione essenziale per la costruzione dell'autonomia individuale[6]. Dal modo stesso in cui è formulato il problema, peraltro, si evince che sul piano concettuale il «riconoscimento» è sempre stato inteso come il rovescio positivo di pratiche di dominio o assoggettamento. La sfida consisteva nell'interpretare quelle forme di esercizio del potere come fenomeni di riconoscimento negato, di disprezzo mirato, di umiliazione deliberata. A che titolo, date simili premesse, si poteva sospettare il riconoscimento stesso di essere funzionale al dominio? Le riflessioni indotte dal concetto althusseriano dell'ideologia rendono decisamente meno scontata quella presunzione di innocenza. In Althusser, infatti, l'accento cade su certe forme di riconoscimento che fungono da strumenti di dominio sociale proprio nella misura in cui, operando sul

[5] *Ibidem*, pp. 24 ss.

[6] Axel Honneth, *Die soziale Dynamik von Missachtung. Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in Id., *Das Andere der Gerechtigkeit. Aufsätze zur praktischen Philosophie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2000, p. 200; trad. it. *La dinamica sociale del misconoscimento. Sul ruolo della teoria critica oggi*, in «Teoria politica», 3, 1994, pp. 88 ss.

modello delle conferme rituali, inducono nei soggetti un'immagine di sé socialmente conforme che favorisce la riproduzione dei rapporti di dominio vigenti. Sarebbe facile desumere dalla storia delle società umane esempi utili a mostrare quanto spesso, alla prova dei fatti, le proteste ufficiali di riconoscimento siano servite soltanto a costruire e mantenere in essere un rapporto dell'individuo con se stesso che risultava in tutto e per tutto funzionale al sistema della divisione del lavoro di volta in volta in auge: la fierezza che il reiterato elogio delle sue virtù di servo docile ispirano allo zio Tom ne fanno un suddito volontario della società schiavista[7]; l'invocazione propagandistica della madre e moglie «esemplare», reiterata per secoli dagli altari, dagli scranni dei parlamenti e dalle tribune dei mass media, ha indotto le donne a rimanere aggrappate a un'immagine di sé che favoriva una divisione sociale del lavoro su basi di genere[8]; le manifestazioni di pubblica stima riservate al soldato eroico e impavido hanno provveduto a non fare mai mancare una categoria sufficientemente nutrita di uomini disposti a partire per il campo di battaglia in cerca di avventure e gloria[9]. Sono esempi banali, se si vuole, ma hanno se non altro il merito di chiarire in maniera lampante che il riconoscimento sociale può servire in qualunque momento anche da puntello di un'ideologia conformistica: senza alcun bisogno di interventi repressivi, la continua reiterazione delle medesime formule di riconoscimento riesce a indurre nei soggetti un sentimento del proprio valore che mette loro a disposizione risorse motivazionali funzionali a forme di assoggettamento volontario.

La potenza icastica degli esempi citati, però, deve tutto alla certezza di giudizio che accompagna le valutazioni retrospettive. La stessa scelta degli esempi e il modo in cui sono stati enunciati sottintendono già di per sé un giudizio che può venire emesso soltanto dal punto di vista di un presente più progredito sul piano morale. In quanto cittadini di un'epoca che si reputa moralmente superiore alle precedenti, non dubitiamo per un solo istante del fatto che la stima della quale godevano lo schiavo virtuoso, la buona massaia e il soldato eroico fossero pura e semplice ideologia; se invece provassimo a ragionare dal punto di vista dell'epoca di volta in volta in questione, distinguere tra una forma di riconoscimento corretta perché dettata da considerazioni morali e una forma illusoria perché «ideologica» risulterebbe decisamente più arduo. All'improvviso i criteri che fino a poco prima ci apparivano autoevidenti si appannano: che cosa ci autorizza a escludere che l'esperienza della stima nutrita nei suoi confronti dai padroni bianchi abbia potuto indurre nello schiavo elogiato per la sua docilità un sentimento del proprio valore individuale capace di procurargli una certa misura di autonomia interiore? E il pubblico riconoscimento tributato alle donne nella loro veste di madri amorevoli non ha risarcito almeno in parte l'offesa inflitta loro con l'esclusione della donna da ruoli professionali e incarichi di tipo non domestico? Non si può immaginare infine che lo schema valoriale dell'eroismo virile abbia fornito a uomini poco qualificati o privi di un impiego, e quindi costretti a sentirsi insignificanti nel quadro della loro cultura locale, l'opportunità di entrare a far parte di un'autonoma sottocultura maschile legata a forme compensatorie di prestigio e rispetto? Queste possibili interpretazioni alternative insegnano che a un esame attento delle circostanze storiche concrete tutti quei dispositivi di valorizzazione che retrospettivamente ci appaiono come pura ideologia possono mostrare di avere funzionato come un presupposto per la conquista di una maggiore autostima nello specifico quadro di un certo gruppo sociale. Determinare il contenuto ideologico di una forma di riconoscimento risulta quindi tanto più arduo quanto più ci si sforza di tenere conto dei presupposti socioculturali vigenti in una data epoca. Solo quando a insorgere contro le pratiche di riconoscimento di volta in volta prevalenti sono i diretti interessati si può iniziare a disporre di un primo appiglio che autorizza a parlare per quello specifico periodo storico di pura ideologia. Di solito, però, questo problema di valutazione

[7] Cfr. Gert Raeithel, *Geschichte der nordamerikanischen Kultur*, I: *Vom Puritanismus zum Bürgerkrieg 1600-1860*, Frankfurt a.M., Zweitausendeins, 1995, cap. XXXI.

[8] Cfr. per esempio Karin Hausen, *Die Polarisierung der «Geschlechtscharaktere» – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben*, in Werner Conze (a cura di), *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas*, Stuttgart, Klett, 1976, pp. 363-393; Bärbel Kühn, *Vom Schalten und Walten der Hausfrau. Hausarbeit in Rat, Tat und Forschung im 19. und 20. Jahrhundert*, in Birgit Bolognese-Leuchtenmüller e Michael Mitterauer (a cura di), *Frauen-Arbeitswelten. Zur historischen Genese gegenwärtiger Probleme*, Wien, Verlag für Gesellschaftskritik, 1993, pp. 43-66.

[9] René Schilling, *«Kriegshelden». Deutungsmuster heroischer Männlichkeit in Deutschland 1813-1945*, Paderborn, Schöningh, 2002.

tende a semplificarsi con l'aumentare dello scarto temporale che ci separa da ciascuna fattispecie storica: più un'epoca risulta distante dalla nostra, più è probabile che disponiamo di criteri universalmente condivisi utili a distinguere a cose fatte tra le forme di riconoscimento puramente ideologiche e quelle dettate da ragioni morali.

Quando è in gioco il presente, insomma, il dilemma teorico rimane difficile da sbrogliare: a meno di potersi richiamare a prove empiriche del fatto che i diretti interessati vivono certe pratiche di riconoscimento come repressive, limitanti o stereotipanti, tracciare un discrimine credibile tra forme di riconoscimento ideologiche e forme giustificabili risulta un compito proibitivo. La difficoltà dipende dal fatto che in termini concettuali un gesto di riconoscimento denota sempre l'attestazione pubblica di un valore o di un merito inerenti a una certa persona o a un determinato gruppo sociale; parlare di ideologia per una situazione del genere significherebbe attribuire a una pratica onorifica, intrinsecamente positiva, la connotazione svalutante di un assoggettamento a carattere non repressivo, anche quando *prima facie* non sembrano intervenire elementi discriminatori. La domanda da porsi, insomma, è questa: come è possibile che al giorno d'oggi certe forme di pubblica attestazione di un valore sociale (cioè di riconoscimento) presentino allo stesso tempo un carattere di dominio? È questo il nodo che vorrei tentare di sciogliere nelle prossime pagine. Prima di entrare nel merito del problema, tuttavia, mi sembra utile riassumere ancora una volta che cosa ai giorni nostri, dopo numerosi tentativi di chiarificazione, si intenda con il concetto di prassi di riconoscimento: si vedrà allora che la categoria del riconoscimento veicola un contenuto normativo nella misura in cui designa il comportamento razionale che adottiamo per reagire a certe proprietà valoriali di una persona o di un gruppo (1). Questi preamboli concettuali, tuttavia, risolvono solo in apparenza il problema della distinzione tra forme ideologiche di riconoscimento e forme moralmente giustificate: vedremo infatti come perfino le ideologie del riconoscimento si presentino molto di rado come costrutti puramente irrazionali, dal momento che quasi sempre adducono criteri di valutazione attinti al nostro stesso orizzonte valoriale (2). Ne consegue che l'unico modo per risolvere il problema consisterà nel provare a esplicitare le condizioni di applicabilità delle forme

di riconoscimento in modo talmente specifico da far venire in luce il «nucleo irrazionale» che inerisce a tutte le forme di riconoscimento meramente «ideologiche». Il mio sospetto è che quella componente irrazionale non costituisca un fenomeno di superficie legato alla semantica del vocabolario valutativo impiegato, ma vada piuttosto ravvisata in una discrepanza tra le promesse valutative e il loro adempimento materiale (3).

1. Dal punto di vista di Althusser, in un certo senso, il problema intorno al quale ruotano queste mie riflessioni non potrebbe neppure porsi. Il suo è un concetto di riconoscimento a una sola dimensione, perché non consente di distinguere tra un riconoscimento effettivo e uno fasullo, tra un riconoscimento fondato e un riconoscimento ideologico: per Althusser qualunque forma di riconoscimento presenta per necessità il carattere di un'ideologia, perché già solo il fatto dell'esortazione, il momento dell'«appello», impone sempre ai suoi referenti l'immagine illusoria di una unità alla quale come individui essi non sono affatto tenuti a conformarsi. Il tentativo di discriminare tra diverse forme di riconoscimento, distinguendo quelle appropriate da quelle ideologiche, dovrà quindi prendere le mosse da una definizione del significato positivo del riconoscimento[10]. Sebbene in ambito accademico nel corso degli ultimi anni si sia versato moltissimo inchiostro sulla categoria del «riconoscimento», il nucleo concettuale del fenomeno rimane ancora fortemente controverso: il concetto di riconoscimento viene usato in modo vago (con richiami per lo più disinvolti a Hegel) per caratterizzare atteggiamenti o pratiche il cui scopo è convalidare la presenza di certe qualità in individui o gruppi sociali. Non solo il rapporto che intercorre tra il riconoscimento e la categoria kantiana del rispetto rimane ancora tutto da chiarire, ma con il passare del tempo è emerso in modo sempre più irrefutabile il fatto che in inglese, in francese e in tedesco il termine «riconoscimento» sottintende proprietà semantiche diverse il cui rapporto non appare esattamente limpido. In tedesco, per esempio, il

[10] Cfr. Axel Honneth, *Der Grund der Anerkennung. Eine Erwiderung auf kritische Rückfragen*, in Id., *Kampf um Anerkennung. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003, pp. 303-341 (non inclusa nella trad. it. *Lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, 2002).

concetto di riconoscimento sembra designare essenzialmente una fattispecie normativa legata al conferimento di uno status positivo, mentre in inglese e in francese si aggiunge a questo primo strato un'accezione epistemica dell'ordine del riconoscere o dell'identificare. Senza dimenticare che nelle tre lingue il termine può servire a designare anche atti linguistici dell'ordine della confessione o dell'ammissione, nei quali l'atto del riconoscere possiede in primo luogo un significato autoreferenziale[11]. All'accezione hegeliana del concetto, infine, si affianca un uso rivale improntato a una prospettiva filosofica di marca wittgensteiniana nella quale il riconoscimento consiste in una reazione performativa alle manifestazioni vitali di altre persone. La categoria dell'*acknowledgment* è riuscita a penetrare negli esclusivi circoli della filosofia analitica soprattutto grazie agli scritti di Stanley Cavell, che prescinde da ogni richiamo a Hegel[12].

L'unico modo per mettere un po' di ordine in questa selva di concetti imbrogliati e questioni irrisolte è procedere a una definizione categoriale che abbia il coraggio di risultare unilaterale ed esclusiva, senza mai dimenticare che la categoria del riconoscimento deve sempre riferirsi a un atto morale ancorato nel mondo sociale come evento quotidiano. Vorrei preparare il terreno enunciando quattro premesse sulle quali oggi mi pare sussista un certo grado di consenso. In primo luogo mi sembra lecito sostenere che la modalità originaria del riconoscimento sia da ravvisare nel nucleo semantico intorno al quale ruota l'accezione tedesca del termine: il concetto di riconoscimento va sempre inteso innanzitutto nel senso di un'attestazione di caratteristiche positive inerenti a soggetti o gruppi sociali (pur senza escludere la possibilità di istituire una connessione sistematica anche con le altre accezioni). In secondo luogo, sembra regnare un certo accordo anche sull'opportunità di mettere in risalto il carattere pratico del riconoscimento: un gesto di riconoscimento non può esaurirsi in mere esternazioni verbali o in manifestazioni a carattere simbolico, perché solo una

[11] Avishai Margalit, *Recognition II. Recognizing the brother and the other*, in «Aristotelian Society Supplementary», 75, 2001, pp. 127-139.

[12] Stanley Cavell, *Knowing and Acknowledging*, in Id., *Must We Mean What We Say?*, Cambridge (Mass.), Cambridge University Press, 2002, pp. 238-266; trad. it. *Conoscere e riconoscere*, in «La società degli individui», 32, 2008, pp. 99-132.

condotta ad esse conforme sarà in grado di esprimere quella credibilità che il soggetto riconosciuto considera significativa sul piano normativo. Fintantoché sono in gioco rapporti di tipo intersoggettivo, e non dimensioni istituzionali, il riconoscimento va inteso come un certo tipo di comportamento, come una presa di posizione tradottasi in agire[13]. In terzo luogo è necessario postulare che gli atti di riconoscimento così intesi costituiscano un fenomeno specifico nell'ambito del mondo sociale. È necessario poterli interpretare come l'espressione di un intento *sui generis*, e non come l'effetto collaterale di un agire orientato ad altre finalità: che si tratti di gesti, atti linguistici o provvedimenti istituzionali, è lecito parlare di riconoscimento se e solo se in qualche modo l'obiettivo primario di quelle esternazioni o di quelle misure consiste nel riferirsi in termini di approvazione all'esistenza della persona o del gruppo in oggetto. Questa determinazione preliminare del concetto esclude, per esempio, che si possano considerare come forme di riconoscimento certi atteggiamenti positivi che però si accompagnano inevitabilmente al perseguimento di altri interessi relazionali: il fatto che io desideri ardentemente giocare spesso a scacchi con una certa persona, per esempio, è molto probabilmente espressione di una particolare stima delle sue facoltà intellettuali; il fine primario della mia azione, tuttavia, resta quello di giocare insieme a scacchi. Una quarta premessa sulla quale oggi si può convergere è riassumibile nell'idea che il «riconoscimento» costituisca una famiglia di concetti articolata in diverse sottospecie. Nei comportamenti legati ai tre registri dell'amore, del rispetto giuridico e della stima sociale, per esempio, trovano espressione sfumature di volta in volta diverse di un unico atteggiamento di fondo riconducibile al *genus* del riconoscimento.

Le quattro premesse così enunciate si limitano a compendiare in termini generali le modalità che oggi definiscono un uso concettuale ancora parzialmente controverso: riassumendo, la categoria del riconoscimento va intesa come un *genus* che raccoglie a fattor comune le molteplici forme di un atteggiamento pratico nel quale di volta in volta si esprime

[13] Cfr. Heikki Ikäheimo, *On the genus and species of recognition*, in «Inquiry», 45, 2002, pp. 447-462; Arto Laitinen, *Interpersonal recognition. A response to value or a precondition of personhood?*, *ibidem*, pp. 463-478.

l'intenzione primaria di approvare l'esistenza della controparte. Diversamente da quel che credeva Althusser, questi atteggiamenti di convalida presentano un carattere inequivocabilmente positivo, perché consentono all'interlocutore di identificarsi con le proprie caratteristiche e quindi di attingere un maggiore grado di autonomia individuale: lungi dal ridursi a mera ideologia, il riconoscimento costituisce il presupposto intersoggettivo della capacità di realizzare in modo autonomo i propri obiettivi di vita[14]. Il tentativo di chiarificare il concetto inizia a farsi problematico solo a partire dal momento in cui si prendono in esame i risvolti epistemici di quell'atteggiamento di convalida. La domanda da porsi, a questo riguardo, è se il riconoscimento vada inteso come un atto attributivo oppure come un atto ricettivo. Quando ne va del rapporto cognitivo con la controparte, in effetti, il problema di una descrizione adeguata del riconoscimento nella sua forma generica sembra ammettere due possibili risposte alternative. Possiamo intendere l'atteggiamento di approvazione che si esplica in quel gesto nei termini di un'attribuzione in forza della quale la controparte si vede in qualche modo conferire una nuova proprietà dalle connotazioni positive; oppure possiamo intenderla nei termini di un atto percettivo, presupponendo che la controparte possegga già una certa caratteristica, e che la nostra scelta di sanzionarla (e per ciò stesso di testimoniarne pubblicamente) intervenga solo in un secondo tempo. Nel primo caso quello che chiamiamo riconoscimento conferirebbe o annetterebbe al soggetto uno status che questi in precedenza non poteva vantare, mentre nel secondo caso il riconoscimento verrebbe a coincidere con un certo specifico modo di percepire uno status che l'interlocutore possedeva già a prescindere. La differenza tra queste due prospettive si potrebbe definire anche così:

[14] Su questo punto la mia distanza da Althusser sul piano dell'ontologia sociale risulta talmente marcata che occorrerebbero ben altri spazi per renderne conto in maniera consona. Althusser esclude in linea di principio che grazie al riconoscimento i soggetti possano attingere un maggiore grado di autonomia nelle loro condotte pratiche e nelle loro scelte di vita: ritiene al contrario che possano tutt'al più ridursi a soggetti socialmente identificabili a partire dal momento in cui una designazione ufficiale li avviluppa in una rete di regole sociali che non consente alcun margine di libera variazione in termini di autonomia individuale. Io ritengo invece, con Durkheim, che a distinguere quelle regole sociali dal riconoscimento sia proprio il libero margine di gioco che viene dischiuso all'automa iniziativa dei soggetti.

nel primo caso il riconoscimento costituisce un'operazione produttiva, mentre nel secondo caso si riduce a un'operazione riproduttiva. Il gesto del riconoscimento genera lo status o le caratteristiche positive che ineriscono a una persona o a un gruppo sociale oppure le rispecchia in un certo modo particolare, in ogni caso molto significativo.

Non è facile scegliere tra questi due modelli alternativi, perché a seconda delle circostanze l'uno sembra preferibile all'altro. Il modello percettivo o ricettivo, mi sembra, risulta meglio compatibile con l'idea che il comportamento detto riconoscimento debba consistere in un gesto motivato da ragioni pratiche: nel riconoscimento, infatti, reagiamo in maniera opportuna o adeguata a certe proprietà valutabili che per molti versi gli esseri umani possedevano già in precedenza[15]. Il modello fondato sull'idea dell'attribuzione, invece, risulta del tutto scevro da queste forme di realismo valoriale. Questa seconda ipotesi risulta più facile da conciliare con l'idea che il riconoscimento rappresenti necessariamente un atto costitutivo, perché consiste nell'attribuire certe specifiche capacità a una persona o a un gruppo. Lo svantaggio di questa seconda prospettiva, in compenso, mi sembra attenere proprio all'aspetto che dovrebbe invece rappresentare il punto di forza del modello rivale: se il comportamento che chiamiamo riconoscimento si limita ad attribuire qualità positive a un altro soggetto, viene a mancare qualunque criterio interno sulla base del quale si potrebbe giudicare della correttezza o dell'opportunità di quell'attribuzione. Il margine di fluttuazione del riconoscimento tenderebbe così all'infinito, perché sarebbe sufficiente procedere a un atto di attribuzione per fare sì che una data proprietà, qualunque essa sia, debba valere come capacità o status di una certa persona. L'unica via d'uscita, a quel punto, sarebbe l'ipotesi che la legittimità del riconoscimento si possa misurare in funzione della qualità normativa del processo che ha messo capo a quell'attribuzione; ragionando in questi termini, però, il concetto del riconoscimento finisce per smarrire ogni implicazione morale, fino a confondersi con la teoria sociologica dell'etichettamento.

A prima vista le cose non sembrano andare molto meglio nel caso dell'altra prospettiva, il modello ricettivo o della risposta.

[15] Laitinen, *Interpersonal recognition*, cit.

Affermare che una certa postura di riconoscimento configura una reazione corretta alle caratteristiche valutabili di una persona o di un gruppo significa presupporre l'esistenza oggettiva di valori in una forma che risulta difficilmente compatibile con la nostra consapevolezza del loro carattere di costrutti culturali. Da un lato sembra giusto situare il riconoscimento nell'ambito del «regno delle ragioni», perché in caso contrario il gesto verrebbe indebitamente privato del suo carattere di agire morale: il riconoscimento di altre persone può venire inteso come un agire con cognizione di causa, e quindi venire ascritto in senso lato alla sfera della morale, solo se il nostro comportamento risponde a considerazioni che in caso di necessità potremmo sforzarci di articolare verbalmente. Anche il secondo aspetto, cioè l'idea che quei motivi si possano concepire nei termini di una «valutazione», risulta scontata nella misura in cui l'atto del riconoscere sembra corrispondere già di per sé a un'attestazione del valore di una persona o di un gruppo: i vincoli morali ai quali d'ora in poi sentiamo di doverci attenere derivano dalle proprietà dotate di valore alle quali il riconoscimento da noi tributato conferisce per così dire un'espressione pubblica. I problemi hanno inizio quando si tratta di determinare in modo più esatto lo statuto di quelle motivazioni valutative, perché l'unica strada percorribile sembra essere il ritorno a un realismo dei valori che risulta incompatibile con il resto delle nostre convinzioni ontologiche di sfondo.

L'imbarazzo decresce nel momento in cui ammettiamo la possibilità che quei valori rappresentino certezze radicate nel mondo della vita, e quindi soggette a variare nel tempo: più che con valori insindacabili e oggettivi, insomma, avremmo a che fare con delle proprietà valoriali storicamente mutevoli che dobbiamo essere in grado di percepire nelle persone o nei gruppi se vogliamo reagire in maniera corretta in termini di riconoscimento. Per approdare a una teoria anche solo vagamente plausibile, però, occorrerebbe integrare in più di un senso il modello così abbozzato: bisognerebbe per esempio intendere il mondo della vita sociale come una sorta di «seconda natura» alla quale i soggetti vengono iniziati nel corso di un processo di socializzazione che un po' per volta insegna loro a percepire negli altri certe qualità dotate di valore. Questo processo di apprendimento, però, dovrebbe venire concepito come uno svolgimento complesso, perché nel suo esplicarsi

la percezione di qualità valutabili verrebbe a coincidere con l'individuazione della condotta più indicata, cioè la necessità di tenere a freno il nostro naturale egocentrismo. Quell'atteggiarsi tipicamente umano che chiamiamo riconoscimento si potrebbe interpretare allora come un fascio di abitudini che nel corso del processo di socializzazione sono venute a saldarsi alle motivazioni sempre rivedibili dalle quali dipende il valore che attribuiamo ad altre persone[16].

Queste considerazioni, però, non risolvono ancora il problema nel quale mi sembra consistere la vera difficoltà della forma moderata di realismo dei valori che stiamo esaminando. Si è detto che le caratteristiche valoriali ascrivibili a giusto titolo a una data persona sono reali soltanto nell'orizzonte esperienziale di un certo specifico mondo della vita: i soggetti che hanno potuto iniziarsi alla cultura di quel mondo nel corso di una socializzazione riuscita percepiranno le qualità valoriali di una persona come dati oggettivi del mondo sociale che li circonda, non diversamente da come esperiscono anche altre specificità culturali che a tutta prima si presentano loro come dati di fatto autoevidenti. Risorge così anche nel quadro di questa concezione lo spettro di un relativismo del tutto incompatibile con le finalità normative del concetto di riconoscimento, perché i valori in base ai quali dovrebbe venire misurata l'adeguatezza della condotta che porta quel nome sembrano valere sul piano normativo solo per questa o quella specifica cultura. All'atto pratico il relativismo che affligge il modello della risposta o della ricezione risulterebbe a malapena distinguibile da quello che risulta dal modello dell'attribuzione: in entrambi i casi la validità del riconoscimento – sia essa descritta in termini di attribuzione oppure di reazione adeguata – finisce per dipendere in modo esclusivo dalle datità normative riscontrabili in ciascuna specifica forma di vita. Nel caso del modello della ricezione, l'unica maniera per evitare questo scoglio mi sembra consistere nel puntellare il realismo dei valori, nella sua variante

[16] John MacDowell, *Two sorts of naturalism*, in Rosalind Hursthouse, Gavin Lawrence e Warren Quinn (a cura di), *Virtues and Reasons. Philippa Foot and Moral Theory*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 149-179; Sabina Lovibond, *Ethical Formation*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2002, parte II; Axel Honneth, *Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus*, in Id., *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003, pp. 106-137.

moderata, con un'idea forte di progresso: in buona sostanza questo significa presupporre che la mutevolezza culturale delle caratteristiche valoriali umane risponda a uno sviluppo lineare orientato in senso cronologico il cui decorso consentirebbe di fondare giudizi sulla validità sovrastorica di ciascuna successiva cultura del riconoscimento[17]. Senza scendere troppo nei dettagli di una simile concezione del progresso (che a mio giudizio andrebbe configurata come un'espressione autoriflessiva del sapere vissuto che ci consente di orientarci nel mondo[18]) mi limiterò a tratteggiarne la tesi portante: l'idea che sul filo di una crescente differenziazione storica delle caratteristiche valoriali che il processo di socializzazione ci insegna a percepire nei nostri simili, e a fare oggetto di una considerazione razionale, vada aumentando via via anche la qualità normativa dei nostri rapporti di riconoscimento reciproco, nella misura in cui per ogni nuovo valore che impariamo a sanzionare per mezzo del riconoscimento si fa più concreta anche la probabilità che gli individui riescano a identificarsi con le proprie capacità e quindi ad attingere un grado maggiore di autonomia individuale. Non è però questo il luogo per argomentare in modo più circostanziato la proposta di ancorare il concetto del riconoscimento a un realismo dei valori di stampo moderato.

Prima di tornare al quesito di partenza (come distinguere le forme di riconoscimento ideologiche da quelle giustificate?) bisognerà fare almeno un'altra tappa intermedia e spendere qualche parola su una difficoltà che deriva dalla nostra tendenza a parlare di ideologie in relazione a costrutti coscienziali o sistemi di asserzioni valutative fondati su regole e assetti istituzionali, piuttosto che sul comportamento intersoggettivo. Come a suo tempo Marx – che indicava nella forma borghese del contratto una delle suddette istituzioni generatrici di ideologia[19] – anche

[17] Honneth, *Zwischen Hermeneutik und Hegelianismus*, cit.

[18] Alex Honneth, *Die Unhintergehbarkeit des Forschritts. Kants Bestimmung des Verhältinisses von Moral und Geschichte*, in Id., *Pathologien der Vernunft. Geschichte und Gegenwart der kritischen Theorie*, Franfkurt a.M., Suhrkamp, 2007, pp. 9-27; trad. it. *L'irriducibilità del progresso. Il resoconto kantiano del nesso tra morale e storia*, in Id., *Patologie della ragione. Storia e attualità della teoria critica*, a cura di Antonio Carnevale, Lecce, Pensa Multimedia, 2012, pp. 27-46.

[19] Karl Marx, *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band*, in Id. e Friedrich Engels, *Werke*, vol. XXIII, Berlin, Dietz, 1971, pp. 181-191; trad. it. *Il Capitale. Critica dell'Economia Politica. Primo libro*, Torino, Utet, 1965, pp. 132-141.

[20] Emmanuel Renault, *Reconnaissance, institutions, injustice*, in «Revue du Mauss» (*De la reconnaissance*), 23, 2004, pp. 180-195.

noi siamo convinti che sia la forma specifica di determinate istituzioni a causare l'insorgere di convinzioni fallaci o finzioni ingannevoli. Se delle ideologie nel senso descritto devono poter scaturire anche da modelli di riconoscimento, pertanto, rimane da chiarire in che senso sia legittimo affermare che non solo le persone ma anche le istituzioni sociali possono riconoscere. Occorre quindi passare dal piano del riconoscimento intersoggettivo, che finora ci è servito da punto di riferimento, al piano di un riconoscimento istituzionale[20].

Iniziamo con l'osservare che in certi casi anche le regole e le pratiche istituzionali veicolano una certa idea delle caratteristiche valoriali che negli esseri umani meritano di venire riconosciute in maniera specifica. Nell'istituto della moderna famiglia nucleare, per esempio, si esprime il valore che inerisce all'essere umano in quanto soggetto privato di bisogni, mentre nel principio istituzionale dell'uguaglianza giuridica trova riscontro il fatto normativo del rispetto dovuto ai membri delle società moderne nella loro veste di soggetti uguali e liberi. Nell'uno come nell'altro caso, l'istituzione di riferimento si può addirittura concepire come un'incarnazione istituzionale della specifica forma di riconoscimento che i soggetti si tributano intersoggettivamente sulla base di certe proprietà valoriali. Da questo genere di istituzioni, nelle quali alcuni modelli di riconoscimento trovano un'estrinsecazione sociale, occorre tuttavia distinguere quelle pratiche e quei regolamenti di ordine istituzionale che articolano forme di riconoscimento soltanto per via indiretta, a titolo di effetto collaterale. Praticamente tutte le procedure istituzionali sottintendono certe rappresentazioni del soggetto umano: non sempre hanno l'esplicita finalità di tributare riconoscimento, eppure si possono comunque interpretare come cristallizzazioni di certi modelli di riconoscimento. I regolamenti che in certi settori professionali impartiscono disposizioni sul salario, la copertura sanitaria o le ferie che spettano ai dipendenti, per esempio, rispecchiano altrettante forme specifiche di riconoscimento legato a lotte sociali, come del resto le pratiche e le

routine che organizzano le cure dispensate ai pazienti negli ospedali. Gli schemi percettivi e di comportamento in base ai quali nelle organizzazioni di questo tipo gli individui vengono trattati a seconda dei casi da membri o da clienti si possono intendere come sedimentazioni di pratiche di riconoscimento radicate nel mondo della vita. Il processo di sedimentazione, naturalmente, può funzionare nei due sensi, perché in certi casi possono essere le organizzazioni a fungere da apripista, creando o portando allo scoperto negli esseri umani proprietà valoriali ancora inedite. Nei casi di questo tipo i nuovi modelli di riconoscimento si affermano innanzitutto nei regolamenti e nelle pratiche di un'istituzione, e solo in un secondo tempo trovano riscontro nella prassi narrativa di un mondo della vita. È probabile che la chiave del problema che ci interessa, cioè stabilire in che misura certi modelli di riconoscimento predispongano a un asservimento volontario e quindi presentino un carattere ideologico, vada ricercata in questa seconda forma di riconoscimento istituzionale.

2. Nelle considerazioni che ho svolto finora si trattava soprattutto di capire come intendere il concetto del riconoscimento nel modo corretto. Di fronte all'alternativa tra un modello attributivo e un modello percettivo, ho proposto la via d'uscita di un realismo dei valori di stampo moderato: il riconoscimento andrà inteso come un comportamento reattivo per mezzo del quale rispondiamo in modo razionale a certe caratteristiche valoriali che un processo di progressiva integrazione nella seconda natura del nostro mondo della vita ci ha via via insegnato a percepire in altri soggetti umani. Già in base a queste precisazioni concettuali si può misurare la grande distanza che separa la mia posizione da quella di Althusser, convinto che ogni forma di riconoscimento, nessuna esclusa, debba rappresentare per necessità una figura dell'ideologia. Poco importa la specifica veste nella quale i soggetti vengono sollecitati: per Althusser il puro e semplice fatto dell'attribuzione di uno status sociale costituisce una pratica di tipo ideologico, perché conferire un'unità e un'identità illusorie significa predisporre all'accettazione delle attese di comportamento che vanno di pari passo con quello status.

La proposta che sto tentando di sviluppare, al contrario, muove dalla possibilità di una forma di riconoscimento adeguata e razionale che consisterebbe nel far valere pubblicamente secondo modalità performative certe caratteristiche valoriali inerenti all'essere umano che preesistono all'atto del riconoscimento. Una simile formulazione, in compenso, non basta ancora a spiegare in maniera sufficientemente chiara perché un concetto di riconoscimento così inteso debba designare una forma di agire morale. Stiamo parlando di un agire mediato da ragioni di ordine valutativo, questo è vero, eppure non si vede perché quell'agire dovrebbe costituire anche un atto di tipo morale. Il nesso tra le due dimensioni viene in luce solo quando si esamina più attentamente quell'aspetto per il quale sopra ho parlato di contenimento dell'egocentrismo. È una nozione che in un certo senso si riallaccia a Kant, che introducendo la categoria del rispetto ha sostenuto che ogni «rappresentazione di un valore» ci obbliga a imporre al nostro agire una limitazione che «esautora il mio amor proprio»[21]. Riconoscere qualcuno, si potrebbe affermare prolungando il ragionamento, significa insomma percepire nell'altro una qualità valoriale che per la sua stessa natura ci motiva ad agire in modo conforme ai fini, ai desideri o ai bisogni di quella persona, e non più in una chiave puramente egocentrica. Ne consegue che il riconoscimento, nella misura in cui viene determinato dal valore di altre persone, costituisce per forza di cose un atto morale: una condotta improntata al riconoscimento si orienta in base alle caratteristiche valutabili della controparte, piuttosto che alle nostre personali intenzioni. Se le cose stanno in questo modo, però, dovranno esistere tante diverse forme di agire morale quanti sono i valori inerenti ai soggetti umani che meritano di venire riconosciuti. Per questo in alcuni contributi recenti sono giunto a distinguere tre diverse fonti della morale, corrispondenti ad altrettante specifiche forme di riconoscimento riscontrabili nel nostro mondo della vita. L'orizzonte valoriale delle società moderne – e su questo punto mi trovo d'accordo con molti altri autori – è improntato all'idea che all'essere umano, se non altro in quanto soggetto di bisogni, pari diritti fondati sulla sua autonomia individuale e capacità pratiche,

[21] Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), in *Werkausgabe*, vol. VII, pp. 27 s. (nota); trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 31-33 (nota). [Trad. it. modificata.]

debba inerire un certo valore al quale fanno riscontro forme diverse di condotta orientata al riconoscimento (amore, rispetto giuridico, stima sociale)[22].

Prima di svolgere ulteriormente questa teoria, però, vorrei tornare a esaminare il problema al centro di questo saggio. Come osservavo in apertura, non si può escludere che le forme di riconoscimento sociale così definite possano svolgere una funzione meramente ideologica, incentivando nell'individuo un rapporto con se stesso che fa il gioco delle strutture di potere esistenti. Lungi dal portare a espressione un valore, simili ideologie del riconoscimento servirebbero tutt'al più a creare la disposizione motivazionale necessaria per adempiere senza resistenze a determinati compiti e doveri. Dal momento che la maggior parte delle tassonomie valutative che oggi si possono riscontrare nel nostro mondo della vita non soddisfano affatto i requisiti minimi per venire prese in considerazione come ideologie del riconoscimento, la prima cosa da fare sarà restringere ulteriormente l'ambito delle asserzioni valoriali e delle rappresentazioni del soggetto che in generale potrebbero prestarsi a un ruolo ideologico del tipo descritto.

I sistemi di persuasione ai quali le ideologie del riconoscimento possono mettere capo, innanzitutto, devono necessariamente manifestare in termini di approvazione il valore di un soggetto o di un gruppo dati, perché possono svolgere la loro funzione soltanto se offrono agli individui un'opportunità di relazionarsi a se stessi in un'ottica positiva, e così facendo li incoraggiano a sobbarcarsi volontariamente determinati compiti. Vanno pertanto escluse dal novero delle asserzioni valoriali che stiamo cercando di circoscrivere tutte le classificazioni a carattere esplicitamente discriminatorio: i sistemi di persuasione che invece di attribuire un valore a determinati gruppi di persone addirittura lo contestano (il razzismo, la misoginia, la xenofobia ecc.) non possono fungere da ideologie del riconoscimento, perché di norma ledono l'immagine di sé dei soggetti ai quali si rivolgono.

[22] Axel Honneth, *Umverteilung als Anerkennung. Eine Erwiderung auf Nancy Fraser*, in Nancy Fraser e Axel Honneth, *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2003, pp. 129-224; trad. it. *Redistribuzione o riconoscimento? Una controversia politico-filosofica*, Roma, Meltemi, 2007, pp. 135-232. [Si veda anche, in questo volume, *Ridistribuzione o riconoscimento?*, cap. III; *N.d.C.*]

Le ideologie che intendono funzionare sulla base del riconoscimento sociale non possono incentivare l'esclusione dei gruppi di persone ai quali si riferiscono, ma devono semmai favorire la loro integrazione.

Per ottenere l'effetto ricercato, in secondo luogo, i sistemi di persuasione che stiamo cercando di descrivere devono risultare credibili agli occhi dei loro destinatari, cioè risultano all'altezza della loro funzione performativa solo fintantoché i diretti interessati ritengano di avere dei buoni motivi per identificarsi di buon grado con le asserzioni di valore che essi veicolano. Accanto a un primo aspetto banale, questa precondizione restrittiva presenta anche un risvolto più complesso che non è facile da illustrare. Sembra addirittura scontato che tutte le asserzioni valoriali di segno positivo in grado di consolidare l'immagine di sé di una persona o di un gruppo debbano per forza di cose risultare anche realistiche, nel senso che devono riallacciarsi in maniera sensata a competenze o virtù realmente esistenti: elogiare un poliziotto per il suo talento nel calcolo aritmetico o un buon matematico per la sua prestanza fisica ha poco senso, a meno che non si tratti di sanzionare meriti estranei alle rispettive professioni. Ben più essenziale di questo vincolo realistico risulta però un secondo aspetto del criterio della credibilità, un requisito legato al progresso del regno delle ragioni valutative: le controparti saranno disposte ad accettare soltanto quelle attribuzioni di valore che non ricadono su un piano valutativo già reso obsoleto dal processo di progressivo superamento delle attribuzioni identitarie unilaterali o inadeguate. Volgendo il concetto in positivo e formulandolo in termini più semplici, le ideologie del riconoscimento possono sfruttare ai propri fini solo ed esclusivamente asserzioni valoriali all'altezza del vocabolario valutativo contemporaneo, perché le dichiarazioni che premiano qualità valoriali nel frattempo cadute in discredito non vengono più percepite come attendibili. Il criterio della credibilità, insomma, non comporta soltanto un vincolo realistico, ma anche un vincolo razionale dotato di un indice storico o cronologico irreversibile: una donna che oggi venisse pubblicamente elogiata per le sue qualità di massaia, per esempio, risulterebbe scarsamente incline a identificarsi con una simile asserzione di valore a un punto tale da avvertire grazie ad essa un durevole incremento della propria autostima.

Ne consegue che neppure i modelli di riconoscimento che si possono definire normalizzanti[23] vanno annoverati tra le ideologie del riconoscimento, perché in casi di questo genere la categoria della «normalizzazione» implica che una persona o un gruppo vengano riconosciuti in base a determinazioni qualitative o attribuzioni identitarie che quella persona o quel gruppo vivono già come una limitazione dei propri margini di autonomia[24]. Se questo è vero, però, il riconoscimento normalizzante non può indurre nel soggetto un'immagine di sé abbastanza positiva da indurlo a sobbarcarsi volontariamente compiti e sacrifici definiti da altri. Certo, la situazione si fa più delicata quando manca il riscontro empirico rappresentato dal disagio o dalle proteste dei diretti interessati, e quindi possiamo soltanto presumere che sia in atto un tentativo di normalizzazione. In questi casi una valutazione di segno negativo sottintende l'ipotesi che le controparti, se tutte le circostanze fossero loro pienamente note, potrebbero soltanto prendere le distanze dalle caratteristiche attribuite loro, perché in caso contrario la loro autonomia risulterebbe compromessa. Da questa presunzione discende in buona sostanza che un certo modello di riconoscimento svolge una funzione normalizzante quando continua a far valere senza buone ragioni un'attribuzione identitaria limitante e ormai screditata sul piano valutativo, mentre al contrario le ideologie del riconoscimento possono continuare a operare in modo non coercitivo soltanto a patto di mobilitare asserzioni valoriali al passo con i tempi e valutazioni razionali.

Si può forse indicare anche una terza condizione in assenza della quale nessuna forma di riconoscimento sociale può assumere una funzione ideologica: le asserzioni valoriali invocate non devono soltanto risultare positive e credibili, ma anche operare in termini contrastivi, cioè devono portare in luce un valore nuovo o un merito particolare. Questa precisazione deriva dal fatto che gli individui riescono a identificarsi davvero con le determinazioni prospettate loro solo se queste

[23] Carolin Emcke, *Kollektive Identitäten. Sozialphilosophische Grundlagen*, Frankfurt a.M., Campus, 2000; Hans-Uwe Rösner, *Jenseits normalisierender Anerkennung. Reflexionen zum Verhältnis von Macht und Behindertsein*, Frankfurt a.M.-New York, Campus, 2002.

[24] Emcke, *Kollektive Identitäten*, cit., pp. 237 ss.

li fanno sentire premiati: l'asserzione valoriale di turno dovrà quindi operare per contrasto rispetto al passato o all'ordine sociale vigente, e in questo modo confortare il soggetto nel suo sentimento di una speciale distinzione personale. Qualora invece una forma di riconoscimento sociale già esistente venga semplicemente estesa a una cerchia di persone che fino a quel momento non ne avevano goduto, rischia di venire a mancare quel momento di specifica elezione individuale che ha il potere di suscitare una disponibilità motivazionale all'assoggettamento volontario.

Questi tre requisiti, che indubbiamente non hanno tutti lo stesso peso, si limitano a definire le condizioni minime indispensabili perché un'ideologia del riconoscimento possa eventualmente funzionare in maniera efficace: per suscitare in un individuo un'autorelazione tale da indurlo a sobbarcarsi spontaneamente certi compiti o mansioni occorre mobilitare un'asserzione di valore che risulti al tempo stesso positiva, credibile e contrastiva (almeno in una certa misura). Prese nel loro insieme, però, queste tre condizioni chiariscono immediatamente anche un secondo aspetto: le ideologie del riconoscimento sono necessariamente qualcosa di più di meri sistemi di persuasione irrazionali, perché sono tenute a mobilitare ragioni di tipo valutativo e dotate di sufficiente forza persuasiva (quantomeno in quello specifico contesto) da riuscire a motivare razionalmente gli interessati a servirsene in prima persona. Al contrario delle ideologie escludenti, che in sede valutativa, per così dire, fanno saltare l'orizzonte percettivo del presente, rendendo invisibili certe qualità valoriali inerenti a determinati gruppi di persone, le ideologie del riconoscimento operano all'interno del «regno delle ragioni» storicamente vigente. In un certo senso si limitano ad ampliare l'ambito delle caratteristiche valutabili che abbiamo appreso a percepire nei nostri simili adducendo una nuova priorità, un nuovo significato la cui eventuale adozione avrebbe il potere di ingenerare un rapporto funzionale e conformistico del soggetto con se stesso. Come sempre quando nel campo del riconoscimento sociale si pone l'accento su nuove priorità, anche le ideologie razionali delle quali ci stiamo occupando risultano vincolate dall'orizzonte valoriale che nelle società moderne inquadra la cultura del riconoscimento; in altri termini, sul piano semantico non possono esimersi dal mobilitare quei principi dell'amore,

dell'uguaglianza giuridica o del merito che organizzano a monte di ogni situazione le circostanze nel cui quadro si esplica il riconoscimento, giungendo a determinare perfino la nostra percezione valutativa. Come distinguere, allora, le forme di riconoscimento giustificate da quelle ingiustificate? Detto in modo più incisivo, a quali condizioni è legittimo obiettare che una nuova priorità valoriale presenta il carattere di un'ideologia tutt'al più capace di instaurare nel soggetto un'autorelazione funzionale al suo inquadramento nel sistema?

Per mostrare in quante e quali difficoltà debba incappare una domanda del genere occorre ricordare come storicamente lo sviluppo del riconoscimento abbia teso a esplicarsi nella forma di una introduzione di punti di vista nuovi nell'orizzonte di principi generalmente condivisi: a ogni successivo passaggio è stato addotto, nel nome di un principio di portata generale, un elemento nuovo e specifico che precedentemente era sfuggito all'attenzione; e ogni volta, per tenerlo in debito conto, è stato necessario ampliare l'orizzonte percettivo delle pratiche di valutazione e per ciò stesso potenziare il riconoscimento. Mi sembra quindi ragionevole affermare che nel corso degli ultimi due secoli il richiamo alle implicazioni normative dell'amore ha consentito di legittimare bisogni sempre nuovi (il principio dell'interesse superiore dei minori o l'esigenza di autonomia della donna, per limitarsi a due esempi) che per gradi infinitesimi hanno conferito uno spessore via via crescente alle cure e alle attenzioni che ci riserviamo gli uni gli altri. La stessa dinamica, a un altro livello, si può vedere all'opera anche nei rapporti di riconoscimento fondati sul diritto moderno, nella misura in cui il processo di rivendicazione giuridica di situazioni di vita precedentemente trascurate dal legislatore ha via via prodotto un incontestabile incremento dell'uguaglianza giuridica. Perfino in riferimento al terzo principio generale, quello meritocratico, mi sembra che si possa parlare di un'analoga dialettica del generale e del particolare, poiché in questo campo un'incessante lotta simbolica per la definizione del significato di categorie come «rendimento» e «merito» ci ha finalmente condotti sulle soglie di un'epoca nella quale comincia a delinearsi una concezione più ampia dei contributi e delle prestazioni sociali. Eppure quanto più siamo disposti ad ammettere che i rapporti di riconoscimento evolvono nel tempo, anzi si ampliano e si perfezionano nel corso della storia grazie a interpretazioni

innovative di principi di carattere generale, tanto più difficile risulterà distinguere nel turbinio di questo incessante flusso di significati le forme di riconoscimento puramente ideologiche. Chi garantisce che una proposta di rivalutazione in apparenza meramente funzionale e ideologica non sottintenda invece un altro di quegli spostamenti d'accento che consentono alla lotta per il riconoscimento di progredire storicamente? Le cose si fanno più semplici solo nei casi in cui siano i diretti interessati a opporsi in prima persona a una nuova forma di investitura valutativa: in condizioni simili, quantomeno, sussistono ragioni di fondo per avanzare dei dubbi sulla legittimità della nuova forma di riconoscimento e dare voce al sospetto che possa trattarsi di ideologia. In assenza di proteste, in compenso, e laddove i soggetti sembrino addirittura avere maturato un maggiore rispetto di sé, non disponiamo a tutta prima di alcun criterio utile per distinguere tra una nuova priorità a carattere ideologico e uno spostamento d'accento moralmente giustificato. Nell'ultimo passaggio di queste mie considerazioni vorrei addurre un esempio recente per tentare di ricavare dalla sua analisi una risposta, quantomeno a grandi linee.

3. Come ormai sappiamo, le ideologie del riconoscimento devono costituire delle classificazioni positive il cui contenuto valutativo appare talmente credibile da indurre i diretti interessati a ritenere di avere buoni motivi per farle proprie. La loro concezione di sé deve trasformarsi in modo importante alla luce della nuova attribuzione, tanto da far balenare la ricompensa psicologica di una maggiore autostima nel caso in cui riescano a fare realmente proprie le capacità, i bisogni o le virtù che definiscono quel profilo. Ne risulta che in materia di ideologia i principali indiziati sembrano essere oggi quei contenuti pubblicitari che declinano lo schema del riconoscimento in forme iconografiche in modo tale da incoraggiare un determinato gruppo di persone a conformare le proprie condotte agli standard che vengono loro prospettati. Il fine desiderato viene raggiunto quando l'attuazione della prassi corrispondente risulta possibile solo grazie all'articolo di consumo che lo spot reclamizzava in modo più o meno scoperto. L'esempio della pubblicità, però, riesce a far emergere solo fino a un certo punto i caratteri specifici delle ideologie del riconoscimento, perché di solito la ricezione dei contenuti

pubblicitari si accompagna a certe riserve mentali: sappiamo bene che si tratta di pure finzioni, per cui gli spot non riescono a incidere sulle nostre pratiche di vita in modo tale da modificarle nel profondo. Nei casi in cui invece oltrepassano questa soglia e sortiscono l'effetto di riplasmare nel concreto i nostri comportamenti, si può affermare che certe pubblicità esercitino quel medesimo potere che abbiamo convenuto di attribuire alle forme ideologiche del riconoscimento, cioè che posseggano la capacità regolativa di indurre nei soggetti certe modalità di condotta istituendo un nesso tra il loro estrinsecarsi e la promessa di attingere un maggiore grado di autostima e di pubblica approvazione. Il potere esercitato dalle ideologie del riconoscimento, insomma, è un potere non repressivo e al tempo stesso produttivo, in linea con la teoria di Foucault: la promessa di premiare con il riconoscimento sociale l'esibizione da parte del soggetto di uno specifico ordine di capacità, bisogni o desideri predispone a una rete di pratiche e modalità di condotta che risultano funzionali alla riproduzione del dominio sociale[25]. Con questo abbiamo chiarito sul piano concettuale il tipo di potere veicolato dalle ideologie del riconoscimento, ma in compenso non sappiamo ancora come riconoscerle in quanto tali nel flusso ininterrotto di una lotta complessa e stratificata che ha per posta in gioco proprio il riconoscimento. Il paragone con la pubblicità ha mostrato che le ideologie del riconoscimento devono comportare un momento di sollecitazione diretta che serve a puntellare con mezzi retorici la credibilità delle loro valutazioni; eppure al giorno d'oggi perfino le istanze che in funzione di nuove priorità invocano per ragioni ben fondate uno spostamento d'accento nella dinamica del riconoscimento sociale devono necessariamente far giocare elementi di una politica simbolica in grado di catturare l'attenzione dell'opinione pubblica. Proverò quindi a chiarire meglio la situazione lasciandomi alle spalle il piano della mera disamina concettuale per addurre un esempio concreto. Tra i molteplici modelli di riconoscimento che oggi chiedono cittadinanza nella nostra cultura sociale – la valorizzazione in chiave meritocratica del lavoro casalingo, una più attenta considerazione degli esponenti di minoranze

[25] Wolfgang Detel, *Macht, Moral, Wissen. Foucault und die klassische Antike*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1998, pp. 55 ss.

culturali in termini di uguaglianza giuridica, l'idea di riconoscere gli apporti del volontariato civile – sceglierò un caso di specie che presenta già a prima vista tutti i tratti caratteristici di una mera ideologia del riconoscimento. Analizzando questo esempio cercheremo di capire se sia possibile individuare criteri in grado di fornire indicazioni certe sul contenuto ideologico di questa o quella forma di riconoscimento.

Da qualche tempo è in corso un profondo mutamento strutturale nella sfera lavorativa del capitalismo avanzato, che ha iniziato a rivolgersi ai lavoratori dipendenti in modo nuovo. Nella letteratura manageriale dei nostri giorni non si parla più semplicemente di «salariati» o di «risorse umane», ma di «imprenditori della forza lavoro»[26]. Lo spostamento d'accento che accompagna questo cambio di designazione si richiama alle retoriche della realizzazione individuale per applicarle all'organizzazione del processo lavorativo nel settore della produzione e dei servizi: il mondo del lavoro risponde a un bisogno crescente di autorealizzazione individuale appianando le gerarchie, incrementando l'autonomia delle squadre di lavoro e concedendo agli individui una maggiore indipendenza gestionale, in modo tale da rendere più facile percepire la propria attività lavorativa come un'autonoma estrinsecazione di competenze acquisite nel corso di un percorso biografico.

La nuova denominazione sembra inoltre comportare un'immagine completamente diversa del lavoro, nella misura in cui i soggetti vengono invitati a concepire la propria attività non più come l'adempimento di una mera necessità, ma come la realizzazione di una vocazione professionale. L'idea di conferire ai dipendenti la qualifica di imprenditori di se stessi induce a percepire ogni cambio d'impiego e ogni nuova relazione lavorativa come l'esito di una scelta autonoma, dettata esclusivamente dall'intrinseco valore di ciascuna nuova mansione. Con il cambio di denominazione, di conseguenza, si impone anche una ricalibrazione del vecchio principio meritocratico, poiché d'ora in poi tutte quelle dimostrazioni di autonomia,

[26] Sven Opiz, *Gouvernementalität im Postfordismus. Macht, Wissen und Techniken des Selbst im Feld unternehmebrischer Rationalität*, Hamburg, Argument, 2004, cap. VIII; Günther Voß e Hans J. Pongratz, *Der Arbeitskraftsunternehmer. Eine neue Grundform der Ware Arbeitskraft?*, in «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 50, 1989, pp. 131-158.

creatività e flessibilità che un tempo erano riservate al solo imprenditore classicamente inteso vengono ora richieste anche al lavoratore dipendente: la nuova forma di riconoscimento stipula che ogni lavoratore qualificato è in grado di pianificare il proprio cammino professionale nella forma di una rischiosa impresa che esige l'autonoma messa in campo di tutte le sue competenze.

È superfluo precisare che in questa ridenominazione del lavoro dipendente si riconoscono a prima vista i contorni di quella forma di riconoscimento che nelle pagine precedenti ho descritto come un'ideologia dotata di potere regolativo. Il sospetto è che in questo caso la riconfigurazione del riconoscimento abbia innanzitutto la funzione di promuovere nel dipendente un nuovo rapporto con se stesso capace di indurlo a sobbarcarsi volontariamente condizioni e carichi di lavoro sensibilmente mutati: la flessibilizzazione e la deregolamentazione del lavoro che accompagnano la ristrutturazione del capitalismo in senso neoliberale rendono indispensabili capacità di autopromozione sul mercato che la denominazione di «imprenditore della forza lavoro» induce nel soggetto in modo addirittura produttivo[27]. Tra un sospetto di primo acchito e un'affermazione fondata, però, si spalanca un abisso teorico, e il transito dall'una all'altra sponda esige criteri di non semplice elaborazione.

Se il nuovo titolo costituisce davvero un atto di riconoscimento, allora dovrebbero innanzitutto risultare soddisfatte le condizioni che sopra ho indicato come caratteristiche di un'ideologia: i soggetti, cioè, sentiranno di avere buone ragioni di tipo valutativo per riferire a se stessi la nuova investitura, per lo più nella speranza di attingere un maggior grado di autostima o considerazione di sé. Risulta per ciò stesso impercorribile la via regia di ogni critica dell'ideologia, che consiste nel dimostrare l'irrazionalità di un sistema di persuasione smascherato come ideologico: quantomeno sul piano valutativo, la nuova forma di riconoscimento deve invece risultare sufficientemente razionale da venire recepita dai lavoratori stessi come abbastanza credibile da giustificare un'autoattribuzione. Mi sembra pertanto consigliabile esplicitare in modo ancora più preciso le condizioni che il

[27] Opiz, *Gouvernementalität im Postfordismus*, cit., cap. VIII.

riconoscimento sociale è tenuto a soddisfare, nella speranza che così facendo vengano a galla le carenze che affliggono le ideologie del riconoscimento. Per riuscire nell'intento dovrò riprendere il filo della mia argomentazione dove l'ho lasciato, nel punto in cui presentavo il riconoscimento come una reazione morale razionalmente adeguata alle proprietà valoriali di un essere umano.

Già nelle primissime fasi del ragionamento abbiamo visto come il riconoscimento non possa esaurirsi in semplici esternazioni di tipo verbale o simbolico, ma debba necessariamente accompagnarsi a provvedimenti di ratifica: un atto di riconoscimento rimane in un certo senso incompleto finché non sfocia in comportamenti tali da manifestare in forme concrete il valore enunciato. Affermare che il riconoscimento deve realizzarsi in determinati atteggiamenti, però, ha senso tutt'al più nel caso di interazioni semplici, ingaggiate a tu per tu tra due esseri umani; non appena si cambia di livello per esaminare casi di riconoscimento generalizzato di tipo istituzionale, invece, sarebbe riduttivo presumere che il riconoscimento debba esplicarsi in modi di fare e forme comportamentali. Il riconoscimento generalizzato per via istituzionale, alla lunga, si deposita in nuovi habitus comportamentali, questo è vero, ma la sua principale forma di adempimento si esplica sul piano delle misure e dei provvedimenti a carattere appunto istituzionale: quando nuove modalità di riconoscimento generalizzato prendono piede nella sfera sociale occorre innanzitutto che le norme giuridiche mutino di conseguenza, che si instaurino nuove forme di rappresentanza politica e che si proceda a ridistribuire alcuni beni materiali.

Ne consegue che la credibilità del riconoscimento sociale non dipende soltanto da una componente di ordine valutativo: occorre tenere conto anche di un secondo aspetto di tipo materiale che in base al grado di complessità dell'interazione sociale può constare di modalità di comportamento adeguate o di opportune misure istituzionali. Il criterio della razionalità valutativa non basta da solo a rendere credibile una nuova forma di riconoscimento sociale, perché è indispensabile che quella riconfigurazione renda giustizia alle nuove proprietà valoriali anche dal punto di vista materiale: perché gli interessati si convincano di essere stati realmente riconosciuti in

modo nuovo qualcosa deve cambiare anche nel mondo fisico dei comportamenti o dei fatti istituzionali[28].

La chiave che ci consentirà di sciogliere il difficile problema di distinguere le forme di riconoscimento ideologiche da quelle giustificate sta in questa seconda componente di tipo materiale. Come già sappiamo, le ideologie del riconoscimento possono dispiegare il loro potere regolativo solo quando il loro vocabolario valutativo risulta sufficientemente razionale da dischiudere ai loro destinatari modalità credibili di un nuovo rapporto positivo con se stessi. Un'ideologia risulterà di regola tanto più efficace quanto più si appoggerà ad attese valutative che promettono di far progredire la cultura del riconoscimento reciproco. A rivelare le ideologie come tali, però, potrebbe essere una carenza consistente in una strutturale incapacità di garantire i presupposti materiali in assenza dei quali i diretti interessati non possono realizzare nel concreto le loro nuove proprietà valoriali: tra la promessa valutativa e il suo adempimento materiale si apre così un divario la cui specificità consiste in una incompatibilità tra la messa in opera istituzionale di quei presupposti materiali e l'ordine sociale vigente. Se ora proviamo ad applicare questo criterio all'esempio proposto, l'ipotesi mi sembra reggere alla verifica: su un piano strettamente valutativo il fatto di ribattezzare gli impiegati e gli operai specializzati «imprenditori della forza lavoro» sottintende bensì la promessa di riconoscere loro un maggior grado di individualità e motivazione professionale intrinseca, ma di per sé non basta a far scattare i provvedimenti istituzionali che permetterebbero di concretizzare quei nuovi valori. Al contrario, a fronte di condizioni lavorative immutate gli interessati si vedono costretti a fingere motivazioni intrinseche, flessibilità e talenti anche quando il loro curriculum non lo giustificherebbe. La nuova forma di riconoscimento non risulta carente o irrazionale sul piano

[28] John L. Austin pensa a una dinamica simile quando scrive che certi enunciati performativi si possono considerare «felici» o compiuti quando in loro virtù è stato fatto «qualche cosa» (cfr. John L. Austin, *How to Do Things with Words*, Oxford, Clarendon Press, 1962; trad. it. *Come fare cose con le parole*, Genova, Marietti, 1987, p. 15; vedi alle pp. 24 ss. il modo in cui vengono definiti i casi non riusciti). La categoria dell'«adempimento materiale» costituisce un'applicazione della sua analisi degli enunciati performativi al caso specifico del «riconoscimento».

valutativo, ma fallisce il test delle precondizioni materiali dalle quali si può giudicare in via definitiva della credibilità di un riconoscimento giustificato. L'atto del riconoscimento non fa scattare i provvedimenti istituzionali che dovrebbero consentire di realizzare il nuovo valore nella concretezza della vita vissuta. Se però annoveriamo l'adempimento materiale tra i requisiti dal cui simultaneo concorso dipende la razionalità del riconoscimento, nel caso delle ideologie del riconoscimento si può parlare di un deficit di razionalità di secondo livello: possono magari risultare razionali nella misura in cui attingono la propria terminologia al regno storicamente mutevole delle ragioni valutative, ma si rivelano irrazionali per la loro incapacità di proiettare l'atto del riconoscimento oltre il piano puramente simbolico fino a garantirne l'adempimento materiale. Un secondo esempio di riconoscimento di tipo nuovo che in base a questi criteri potrebbe rivelarsi come ideologico è il discorso del volontariato civile che oggi va tanto di moda: anche in questo caso un gruppo sociale si vede conferire una distinzione simbolica capace di motivare a nuove forme di assoggettamento volontario, ma questo accade senza che vengano attivate opportune misure sul piano istituzionale.

Sia chiaro che il criterio così delineato non vuole dare adito un'ermeneutica del sospetto, un atteggiamento sempre troppo sicuro del fatto proprio. Non si può mai escludere a priori che il divario tra una promessa valutativa e il suo adempimento materiale sia dovuto a un mero sfasamento cronologico che determina un ritardo della concretizzazione dei necessari presupposti istituzionali. Come accade nell'interazione individuale, anche sul piano del riconoscimento istituzionale devono spesso intervenire lenti e farraginosi processi di apprendimento prima che il contenuto valutativo di una nuova forma di riconoscimento possa tradursi in comportamenti di tipo nuovo o in opportuni assetti istituzionali. Tutto sommato, però, il criterio dell'adempimento materiale mette a disposizione uno strumento pratico per verificare in via preliminare se davvero al mutare di certi parametri di riconoscimento faccia riscontro soltanto un aumento di potere regolativo: da questo punto di vista i modelli istituzionali di promozione valutativa sprovvisti di qualunque prospettiva di realizzazione materiale possono venire bollati in buona fede come ideologie del riconoscimento.

Parte terza

Libertà

VIII.

Autonomia decentrata

La grave crisi che nel corso del XX secolo ha interessato il concetto classico del soggetto umano è stata il contraccolpo di due grandi scuole di pensiero che pur muovendo da premesse molto dissimili e perseguendo scopi altrettanto diversi hanno smantellato criticamente la categoria dell'autonomia individuale rappresentata in termini di filosofia della coscienza[1]. La prima di queste due correnti, che si lega soprattutto alle scoperte di Freud, pur trovando antecedenti già nel primo romanticismo tedesco e in Nietzsche, esercita una critica del soggetto su base psicologica: mostrando che l'agire individuale risponde a forze pulsionali e motivazioni di carattere inconscio, inaccessibili alla coscienza, finisce per escludere che il soggetto umano possa mai risultare trasparente a se stesso, come esigerebbe invece la concezione classica dell'autonomia. Adducendo ragioni empiriche, questa prima critica mette in dubbio la possibilità di una perfetta autotrasparenza delle condotte umane, e per ciò stesso neutralizza l'idea di un'autonomia intesa come possibilità di controllare il proprio agire. Il secondo filone, che si richiama da un lato alle ricerche dell'ultimo Wittgenstein, dall'altro all'opera di Saussure, sviluppa una critica del soggetto in termini di filosofia del linguaggio, insistendo sulla dipendenza del discorso individuale da un sistema di significati linguistici preesistenti per mostrare che il soggetto

[1] I primi snodi di queste riflessioni devono molto a una distinzione che ho desunto da Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985; trad. it. *La dialettica moderno-postmoderno. La critica della ragione dopo Adorno*, Milano, Unicopli, 1987; un'analoga distinzione tra due indirizzi della moderna critica al soggetto si trova anche in Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique I*, Paris, Seuil, 1969; trad. it *Il conflitto delle interpretazioni*, Milano, Jaca Book, 1982.

umano, a differenza di quanto si presupponeva, soprattutto nella tradizione della filosofia trascendentale, è incapace di generare senso o di istituire significati a partire da se stesso. Gli strumenti della filosofia del linguaggio inducono a dubitare della possibilità di una costituzione individuale del senso e, così facendo, mettono fuori gioco l'idea di autonomia intesa come autorialità del soggetto.

Queste due correnti di pensiero smantellano su due diversi versanti la rappresentazione classica della soggettività, che risulta inscindibile sul piano normativo dall'idea dell'autodeterminazione individuale: mentre la critica psicologica ravvisa nelle forze libidiche che agiscono nell'interiorità del soggetto un elemento irriducibile destinato a rimanere estraneo all'Io, la decostruzione della soggettività in termini di filosofia del linguaggio ruota intorno alla scoperta dei sistemi linguistici di significato che precedono come un fatto già compiuto qualunque intenzionalità soggettiva. Entrambe le dimensioni, l'inconscio e il linguaggio, designano potenze o forze che codeterminano qualunque forma di agire individuale, senza che il soggetto sia mai in grado di mantenerle interamente sotto controllo o anche solo di osservarle. Con buona pace dell'umano narcisismo, questa posizione gode oggi di ampio consenso anche in ambito filosofico; anzi, negli ultimi decenni è stata addirittura arricchita e ampliata, dal momento che le ricerche di Lévi-Strauss o Foucault si possono intendere come un ulteriore passo avanti nell'individuazione di potenze estranee che sovrastano e trascendono il soggetto. Se tutto ciò è ormai oggetto di consenso, cioè se nel giro di appena un secolo l'esito di quella critica della concezione classica dell'autonomia ha finito per trovare d'accordo un po' tutti, tornare oggi a interrogarsi sulla crisi del soggetto significa procedere oltre la vecchia questione del valore o disvalore di quei decentramenti come tali. Il problema filosoficamente decisivo è semmai un altro: quali ulteriori conclusioni occorre desumere dal fatto che il soggetto umano non può più venire concepito come un'entità in tutto e per tutto autotrasparente o dotata di un potere di assoluto controllo di sé? Per delimitare il perimetro nel quale si muoveranno le mie considerazioni vorrei provare a tratteggiare qui di seguito tre soluzioni ipotetiche che peraltro contano davvero dei fautori nell'attuale panorama teorico:

a) la prima risposta possibile consiste nel radicalizzare le tendenze al decentramento riscontrabili in entrambe le correnti di pensiero citate in apertura: le potenze estranee al soggetto individuate dalla psicanalisi e dalla filosofia del linguaggio assumono così la forma oggettiva di potenze anonime, fino a imporsi come un che di eminentemente «altro» rispetto al soggetto[2]. Questa prima posizione, che oggi è quella del post-strutturalismo, costringe a liquidare la nozione dell'autonomia individuale in ogni sua forma, essendo venuta meno la possibilità di spiegare come il soggetto riuscirebbe mai ad attingere un maggior grado di autodeterminazione o trasparenza;

b) la seconda opzione consiste nel difendere a spada tratta l'ideale classico dell'autonomia, pur ammettendo al tempo stesso, paradossalmente, gli esiti di quel decentramento: come nella dottrina kantiana dei due mondi, le potenze che sovrastano il soggetto (si tratti dell'inconscio oppure della lingua) vengono ammesse come elementi del mondo empirico, mentre la rappresentazione dell'autonomia individuale viene conservata a prescindere sotto forma di un ideale trascendentale dell'essere umano. Questa seconda posizione, che oggi si va affermando come antitesi al post-strutturalismo, mette capo a una scissione tra l'idea del soggetto umano e la sua realtà, e così facendo rende via via sempre più illusorio il concetto dell'autonomia individuale[3];

c) la terza alternativa, infine, consiste in una ricostruzione della soggettività strutturata in modo tale da comprendere fin dall'inizio le potenze che trascendono il soggetto fra le condizioni costitutive dell'individuazione. In un'ottica di questo genere la libertà personale, cioè l'autodeterminazione degli individui, non apparirebbe più come una mera antitesi di quelle potenze contingenti sottratte a qualsivoglia controllo individuale, ma come una loro specifica forma di organizzazione. Per parte mia, sono convinto che l'elaborazione teorica di un concetto intersoggettivo del soggetto costituisca oggi l'approccio più promettente a questa terza soluzione, che tenta

[2] Per una critica di questa posizione vedi Wellmer, *La dialettica moderno-postmoderno*, cit.

[3] Come esempio di questa posizione vale per esempio Luc Ferry e Alain Renaut, *68-86: Itinéraires de l'individu*, Paris, Gallimard, 1987.

di adeguare l'idea dell'autonomia individuale alle limitazioni imposte dall'inconscio e dal linguaggio.

Di seguito vorrei tratteggiare almeno a grandi linee un concetto dell'autonomia individuale capace di reggere il confronto con gli apporti della moderna critica del soggetto proprio a partire da una teoria intersoggettiva della persona. Al termine del percorso dovrà apparire chiaro che il decentramento del soggetto non implica per forza di cose l'abbandono di qualunque nozione di autonomia, ma che è piuttosto questa idea stessa a dover risultare decentrata. Per prima cosa procederò a distinguere all'interno del concetto kantiano dell'autonomia tre diversi nuclei semantici, nel tentativo di portare in luce la sola dimensione davvero pertinente al nostro caso (1). In una successiva fase esporrò brevemente un modello del soggetto umano fondato su una teoria dell'intersoggettività grazie al quale le potenze decentralizzanti dell'inconscio e del linguaggio possono venire percepite non come ostacoli, ma come condizioni costitutive indispensabili all'individuazione dell'essere umano (2). Infine accennerò alle conseguenze che procedono da questo decentramento del soggetto in chiave di teoria dell'intersoggettività per quanto concerne il modo in cui ci rappresentiamo l'autonomia individuale. L'idea dell'autodeterminazione sarà riformulata in forme depotenziate su tre piani di ambizione crescente, in modo tale da poter continuare a sussistere come rappresentazione-guida normativa, ma senza per questo comportare il rischio di un'idealizzazione (3).

1. L'idea normativa dell'autonomia individuale come essa si è venuta configurando nella storia del pensiero europeo sulla scorta della filosofia pratica kantiana ha sotteso fin dall'inizio una pluralità di livelli semantici. A seconda dei contesti di riferimento – teoria del diritto, filosofia morale, psicologia sociale – la concezione normativa che prescriveva di ampliare o arricchire le opportunità di iniziativa autonoma dei soggetti è stata enunciata in forme di volta in volta leggermente diverse. Chi oggi intenda riallacciarsi a quella concezione, anche se le circostanze teoriche risultano molto meno favorevoli che in passato, è tenuto a precisare fin dall'inizio da quale specifico punto di vista intenda parlare dell'autonomia individuale dell'essere umano. Rifacendomi a uno spunto di Thomas E. Hill, vorrei distinguere in questo concetto tre diversi livelli di

significato, tutti radicati nel pensiero di Kant, ma orientati a esiti drasticamente divergenti[4]. In termini storici le tre accezioni alle quali mi riferisco hanno preso forma in fasi cronologicamente successive rispettivamente nel contesto della filosofia morale, della teoria del diritto e della teoria filosofica della persona. Proprio l'ultimo di questi tre significati assume uno speciale rilievo per il dibattito che sulla scia della moderna critica del soggetto si richiama all'idea normativa dell'autonomia individuale.

a) Nell'ambito della filosofia morale il concetto dell'autonomia individuale ricorre per lo più nell'accezione precisata da Kant nella sua filosofia pratica: la volontà umana si definisce «autonoma» quando risulta capace di formulare giudizi pratici orientati a principi razionali, al netto di qualunque inclinazione individuale. Se si esamina con la dovuta attenzione questo modo di esplicitare il concetto, però, appare immediatamente chiaro che la categoria kantiana dell'«autonomia» si riferisce in via esclusiva a proprietà che contraddistinguono le persone alle prese con la fondazione di giudizi morali, perché soltanto in circostanze di quel genere il singolo individuo è chiamato ad astrarre dalle proprie preferenze e inclinazioni personali onde pervenire a un giudizio spassionato capace di tenere conto degli interessi di tutte le parti coinvolte sul piano morale. Si può quindi affermare che introducendo il concetto dell'autonomia individuale Kant non abbia inteso indicare proprietà ideali di persone concrete, e forse neppure designare certe specifiche caratteristiche dei soggetti che tentano di formulare giudizi morali, ma in buona sostanza abbia soltanto voluto descrivere la conformazione interna di quella classe di giudizi che meritano il predicato di «morali»: giudizi che si distinguono da tutti gli altri appunto per il fatto di venire formulati in autonomia, ovvero in modo imparziale, in quanto svincolati da qualunque forma di causalità empirica imputabile a inclinazioni e orientati esclusivamente a principi razionali. Questo primo livello di significato del concetto di «autonomia» non è neppure in discussione nella moderna critica del soggetto, se non a partire dal momento in cui lo si proietta come ideale normativo sulla vita delle persone in generale, perché in quel

[4] Thomas E. Hill, *The importance of autonomy*, in Id., *Autonomy and Self-Respect*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 43 ss.

caso, come non di rado in Kant, sorge la rappresentazione erronea e ingannevole per cui autonomo sarebbe propriamente il soggetto capace di elevarsi «razionalmente» al di sopra di tutte le proprie inclinazioni e dei propri bisogni concreti.

b) Una seconda accezione del concetto ha corso nel linguaggio quotidiano ogni volta che diciamo di una certa condotta che ha compromesso l'autonomia individuale di una data persona. In tutti questi casi non ci riferiamo alle proprietà ideali di un attore o di un giudizio, ma intendiamo ribadire i diritti morali o giuridici che devono venire riconosciuti a tutte le persone responsabili del proprio agire. «Autonomia», in questo senso, designa un'aspirazione all'autodeterminazione che i soggetti umani riescono a realizzare nella misura in cui il processo decisionale che fa loro capo non viene perturbato da influenze fisiche o psicologiche. I problemi legati alla realizzazione di un diritto all'autonomia individuale concepito in questi termini sono oltremodo complessi, ma non sfiorano neppure le questioni sollevate dalla moderna critica del soggetto. Il modo in cui si sceglie di quantificare la capacità dei soggetti di disporre di se stessi non toglie né aggiunge alcunché all'idea, scontata dopo Kant, che sul piano morale a tutti noi spetti lo stesso diritto all'autodeterminazione individuale.

c) Soltanto con la terza modalità di impiego del concetto dell'autonomia individuale finiamo per toccare gli strati semantici rispetto ai quali la moderna critica del soggetto rappresenta davvero una sfida impegnativa. Perché in fin dei conti il concetto di «autonomia» può servire anche a designare in una chiave normativa la capacità empirica inerente a certi soggetti concreti di determinare in modo libero e non coattivo le grandi linee della propria esistenza. Questo terzo tipo di autonomia individuale non è una prerogativa alla quale i soggetti umani possano legittimamente pretendere, ma va piuttosto intesa come un certo grado di maturità psichica, tale da consentire ai soggetti di organizzare la propria vita tenendo conto delle proprie inclinazioni e dei propri personali bisogni fino a plasmare una biografia originale. Se ne deduce immediatamente che in questo terzo caso la nozione di autonomia individuale rimanda a due facoltà (o proprietà) la cui stessa possibilità è stata contestata in tutto o in parte dalla moderna critica del soggetto: secondo il modello classico dell'autonomia, per poter organizzare la propria vita in modo libero e indipendente il soggetto individuale deve poter disporre di un certo grado di conoscenza dei propri bisogni personali e di uno specifico sapere intorno al significato delle proprie condotte. Vengono insomma presupposte due qualità dell'agire umano – trasparenza dei bisogni e intenzionalità del significato – la cui possibilità o la cui attingibilità sono state messe in dubbio dalla moderna critica del soggetto, e a ragion veduta. Ne consegue che è questo terzo livello di significato della nozione di autonomia individuale a necessitare oggi di correttivi e di una revisione teorica se si vuole continuare a considerarlo come un ideale normativo. Le capacità personali che l'idea dell'autonomia individuale intesa come autodeterminazione non coattiva necessariamente sottintende andranno ripensate sul piano teorico in una forma che, tenuto conto del moderno decentramento del soggetto, eviti di risultare eccessivamente ambiziosa per un essere umano. L'obiettivo che mi ripropongo nel presente contributo è spianare la via a un simile decentramento della categoria dell'autonomia. Per prima cosa presenterò un modello intersoggettivo della persona nel cui quadro i presupposti psichici dell'autonomia personale possono venire riformulati passo passo in modo tale da spogliarsi degli aspetti idealistici contestati dalla psicanalisi e dalla moderna filosofia del linguaggio.

2. La concezione del soggetto umano che a mio giudizio consentirebbe oggi di riformulare in termini pregnanti il concetto dell'autonomia personale si richiama a una certa tradizione di teoria dell'intersoggettività. In quella tradizione l'idea di una costituzione intersoggettiva dell'identità dell'Io si accompagna alla consapevolezza del fatto che alle esperienze coscienti dell'uomo sfugge sempre e comunque una parte di quelle forze e di quelle motivazioni che a livello psichico costituiscono il potenziale propulsivo dell'individuo. Lo specifico taglio di quella concezione, tale per cui il soggetto umano viene pensato come il prodotto di processi di interazione sociale, ma senza negare per questo l'esistenza di una spontaneità inconscia, mi sembra ricorrere in teorie anche diversissime tra loro come la psicologia sociale di George Herbert Mead e la teoria psicanalitica di Donald Winnicott. In entrambi gli autori si ritrova in forme ancora embrionali il germe di una posizione teorica in grado di aiutarci a concepire le potenze del linguaggio e

dell'inconscio, sottratte per definizione al controllo del soggetto, non come dei limiti, ma come una condizione di possibilità dell'acquisizione dell'autonomia personale[5]. È evidente che una prospettiva del genere comporterebbe una ridefinizione di tutti i concetti della teoria classica della coscienza sulla base di una filosofia dell'intersoggettività ampliata su basi psicanalitiche. A una riconfigurazione così complessa posso accennare soltanto per sommi capi, ma spero di riuscire a farlo con sufficiente chiarezza da lasciar emergere la concezione di fondo[6].

In Mead il singolo soggetto è in grado di pervenire a un'identità consapevole soltanto trasponendosi nella prospettiva decentrata di un Altro rappresentato simbolicamente: è a partire da quella prospettiva decentrata che il soggetto impara a guardare a se stesso e alle proprie condotte nella sua veste di partner di un'interazione. Il concetto del «Me» oggettivo, che sta per l'immagine di me stesso che acquisisco assumendo il punto di vista del mio interlocutore, serve a esprimere sotto forma di parola-chiave il fatto che il singolo è in grado di prendere coscienza di sé soltanto nel modo del complemento oggetto. Nel corso del processo di crescita individuale la concreta presenza degli altri che caratterizza le interazioni della prima infanzia si sublima via via in un sistema linguistico intersoggettivamente condiviso nel cui quadro le prospettive dialogiche hanno assunto la forma di significati sempre aperti rappresentati linguisticamente per il cui tramite imparo consapevolmente a fare esperienza di me stesso e del mio ambiente: quel tanto di coscienza della realtà che mi è dato acquisire non deriva pertanto da una costituzione individuale del senso, ma piuttosto dall'attivo prendere parte a un più ampio accadere linguistico nel quale il soggetto

[5] In ambito psicanalitico è oggi Cornelius Castoriadis a gravitare su una teoria della persona intesa in questi termini: vedi Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, 1975; trad. it. *L'istituzione immaginaria della società. Parte seconda*, Torino, Bollati Boringhieri, 1995; cfr. a questo proposito, Joel Whitebook, *Intersubjectivity and the monadic core of the psyche. The unconscious in Habermas and Castoriadis*, in «Praxis International», IX, 4, 1990, pp. 347 ss.; per una variante di questo concetto di persona orientata al pragmatismo di Mead e Dewey cfr. oggi Hans Joas, *Kreativität des menschlichen Handelns*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992.

[6] Cfr. anche Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992; trad. it. *Lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, 2002.

viene riassorbito, e che da nessun punto archimedeo risulta controllabile in senso intenzionale. Secondo Mead, tuttavia, da questa porzione cosciente dell'attuarsi della mia vita risulta necessariamente esclusa quella componente di ogni soggettività che lui chiama, a sorpresa, «Io» (al nominativo). Non diversamente dall'«inconscio» della psicanalisi, in Mead l'«Io» è quell'istanza della personalità umana che non può mai venire ricompresa nell'orizzonte della coscienza e alla quale fanno capo tutte le realizzazioni di tipo pulsionale e creativo. Anche Mead, come Winnicott, si astiene consapevolmente dal cercare di determinare con maggiore esattezza i contorni e i contenuti di questo serbatoio di impulsi pratici: il concetto dell'«Io», un po' come accadeva nel primo romanticismo, designa tutt'al più l'improvvisa esperienza dell'afflusso di moti affettivi nell'interiorità del soggetto, a prescindere dalla loro origine, perché rimane impregiudicato se essi emanino dalla natura pulsionale presociale, dalla fantasia creatrice o dalla sensibilità morale del proprio sé. Non diversamente da quanto accade in Winnicott, però, è da questo inconscio che affluiscono incessantemente le energie psichiche capaci di dotare il soggetto di una molteplicità di possibili identità non ancora spese.

Non solo questo «Io», questo subcosciente, precede nel suo agire spontaneo la coscienza che il soggetto ha delle controparti rappresentate linguisticamente con le quali interagisce, ma continua inoltre a relazionarsi come una sorta di commento retrospettivo alle estrinsecazioni pratiche giunte a consapevolezza nel «Me». Tra l'«Io» e il «Me», ovvero tra l'«essere cosciente» e l'«essere non cosciente», sussiste all'interno di ciascun individuo un rapporto carico di tensioni che può ricordare quello tra due interlocutori asimmetrici: le nostre pulsioni pratiche inconsce accompagnano in maniera inarticolata ogni nostra estrinsecazione vitale cosciente, affiancando alle condotte reali una specie di contrappunto affettivo fatto di vissuti spiacevoli o sentimenti di approvazione. La tensione che induce nei soggetti un processo di individuazione scaturisce proprio da questa interazione fra spinte inconsce e l'estrinsecarsi cosciente e linguisticamente mediato di un'esperienza; per rendere giustizia alle esigenze del proprio inconscio che si manifestano in forma affettiva il soggetto deve servirsi delle forze della coscienza per tentare di ampliare il proprio margine d'azione sociale in modo tale da potersi presentare

intersoggettivamente come una personalità specifica. Non è il caso di soffermarsi sulle ricadute teoriche di questa filosofia dell'intersoggettività sulla genesi della personalità morale; basti osservare che l'aspetto cruciale, per Mead, attiene al fatto che il sé riesce a individualizzarsi in modo conforme alle proprie pulsioni pratiche soltanto quando per il tramite di un processo di idealizzazione acquisisce la certezza di poter contare su un riconoscimento stabile da parte di una più ampia comunità comunicativa. Nel prossimo paragrafo, lasciando da parte questi aspetti, tenterò piuttosto di delineare in relazione all'ideale normativo dell'autonomia personale le conseguenze teoriche che procedono da un ampliamento dell'intersoggettivismo in senso psicanalitico.

3. Nel modello di personalità che ho tratteggiato per sommi capi nei paragrafi precedenti le potenze incontrollabili dell'inconscio e del significato inteso come un accadimento linguistico sono concepite come due poli opposti dalla cui tensione scaturisce nel soggetto una coazione all'individuazione che altrimenti non si darebbe. Ne consegue che quelle due potenze sottratte al controllo della coscienza non costituiscono affatto, come invece non di rado sostiene la moderna critica del soggetto, delle barriere invalicabili che fanno ostacolo all'evoluzione dell'identità dell'Io, ma ne rappresentano al contrario le condizioni di possibilità. Certo, una tesi del genere può risultare credibile soltanto se questo primo rudimentale modello teorico può venire sviluppato fino a dare luogo a un concetto di personalità autonoma in grado di fungere da punto di fuga normativo di quel processo di individuazione. È quanto vorrei tentare di fare ora, introducendo una dopo l'altra le capacità e le facoltà che non possiamo fare a meno di pensare in sinergia se vogliamo approdare all'idea di autonomia personale enucleata nelle pagine precedenti. Strada facendo scopriremo che un intersoggettivismo allargato in senso psicanalitico costringe a sostituire le rappresentazioni classiche di quelle proprietà con varianti più deboli e per così dire decentrate. Tali proprietà possono venire trattate in successione in una serie capace di ricomprendere, una dopo l'altra, le dimensioni del nostro rapporto individuale con la natura interiore, con la vita nel suo complesso e infine con il mondo sociale. Un'autodeterminazione libera e non coattiva

come quella sottintesa dal concetto dell'autonomia esige quindi la presenza di specifiche capacità preposte alla gestione della nostra natura pulsionale, dell'organizzazione della nostra vita e delle istanze morali che emanano dall'ambiente che ci circonda. Se il modello di personalità così tratteggiato deve servirci da punto di riferimento, pertanto, dovremo procedere a un depotenziamento sistematico dell'ideale classico dell'autonomia su tutti e tre questi livelli. Il traguardo classico della trasparenza dei bisogni dovrà venire sostituito dall'idea di una capacità di articolazione linguistica; il concetto di un'esistenza in sé omogenea dovrà lasciare il posto alla rappresentazione di una coerenza narrativa della vita; l'idea di un orientamento secondo principi, infine, andrà integrato dal criterio della sensibilità al contesto morale. Di seguito procederò a illustrare per sommi capi come immagino ciascuna di queste tre sostituzioni o integrazioni. Emergerà allora come un'ulteriore conseguenza dell'approccio da me prospettato che le tre capacità suddette possono venire acquisite soltanto per il tramite dell'esperienza del riconoscimento.

a) Una componente essenziale della rappresentazione classica dell'autonomia personale è l'idea di una perfetta trasparenza dei bisogni e delle pulsioni inerenti alla nostra natura: il presupposto della determinazione autonoma della nostra vita atteneva precisamente alla possibilità di prendere coscienza di tutti i moventi suscettibili di influenzarci al momento di prendere una decisione importante. Quando la lezione della psicanalisi ha mostrato quanto illusorio fosse l'ideale di una autotrasparenza permanente è subentrata al suo posto l'idea di una traduzione processuale dell'inconscio in linguaggio: poteva venire definito propriamente autonomo soltanto chi fosse stato in grado di verbalizzare senza residui quella parte di bisogni naturali rimasta fino a quel momento inconscia. L'idea che esista un bacino di pulsioni creative sottratto per definizione al controllo da parte della coscienza ha minato le basi teoriche di quell'ideale di autonomia, al cui posto è subentrata l'idea di una capacità di articolare senza angoscia quelle pulsioni pratiche che si esprimono in maniera tacita e ostinata nelle dinamiche del vivere quotidiano. Sul piano del nostro rapporto con la nostra natura intima l'obiettivo dell'ideale di un'autonomia decentrata consiste in una esplorazione interminabile ma creativa dell'inconscio con i mezzi del linguaggio sulla falsariga

delle nostre reazioni affettive: autonoma nel senso indicato sarà allora quella persona che non solo risulti affrancata da moventi psichici tali da imprigionarla a sua insaputa in modelli reattivi rigidi e coatti, ma sia inoltre in grado di ravvisare nella propria interiorità sempre nuovi e insospettati impulsi pratici, ricavandone materiale per decisioni ponderate[7]. Questa capacità di libera articolazione dei bisogni presuppone il sostegno dell'ambiente intersoggettivo, e questo in due sensi: in primo luogo, come ha mostrato Winnicott, un soggetto riesce a concentrarsi in modo creativo sull'accalcarsi delle proprie spinte pulsionali solo quando si sente sufficientemente certo delle attenzioni assidue di altri soggetti concreti da poter rimanere solo con se stesso senza provare angoscia[8]; in secondo luogo, l'articolazione individuale dei bisogni dipende dall'orizzonte di un linguaggio intersoggettivo che per l'effetto di spinte innovative di matrice poetica si sia differenziato e dischiuso all'esperienza, in modo tale che impulsi pratici ancora inarticolati possano trovare un'espressione il più possibile precisa[9].

b) Per quanto riguarda il secondo livello della nostra tassonomia, si tratta di capire come nel concreto svolgersi della sua biografia un soggetto possa risultare in grado di integrare i suoi impulsi pratici discordanti in modo tale che quell'esistenza possa meritare, nel suo complesso, di venire descritta come «autonoma». All'immagine classica di una condotta di vita autonoma appartiene in modo costitutivo l'idea che nell'arco di una biografia complessiva l'individuo sappia organizzare le esigenze legate a bisogni divergenti all'interno di uno schema razionale e gerarchizzato. Il presupposto dell'autonomia personale, non per nulla, consisteva proprio nella capacità di organizzare la pletora di impulsi e motivazioni che affiorano caoticamente dal proprio intimo in base a un unico orientamento di senso

[7] Per un ideale di autonomia riformulato in relazione al rapporto che l'individuo instaura con la sua natura interna cfr. Castoriadis, *L'istituzione immaginaria della società*, cit., e Id., *The state of subject today*, in «Thesis Eleven», 24, 1989, pp. 5 ss.; Joel Whitebook, *The Autonomous Individual and the Decentered Self*, ms. 1990.

[8] Cfr. Donald W. Winnicott, *Capacity to be alone*, in Id., *The Maturational Processes and the Facilitating Environment. Studies in the Theory of Emotional Development*, New York, International Universities Press, 1965; trad. it. *La capacità di essere solo*, in Id., *Sviluppo affettivo e ambiente. Studi sulla teoria dello sviluppo affettivo*, Roma, Armando, 1983.

[9] Cfr. Wellmer, *La dialettica moderno-postmoderno*, cit.

o di valore, in modo tale da ridurli a elementi di un progetto di vita strutturato come uno svolgimento lineare. La nozione di una molteplicità di possibilità identitarie non ancora spese delle quali ogni soggetto in grado di riferirsi a se stesso senza angosce è chiamato a prendere coscienza, però, toglie ossigeno teorico anche a questo secondo ideale di autonomia. Laddove non risulti escluso a priori che i soggetti umani possano incappare in qualunque momento in nuovi impulsi pratici incompatibili con i precedenti, risulta impossibile anche pensare di gerarchizzare la propria vita in funzione di un unico orizzonte di senso per mezzo di una dinamica autoriflessiva. Occorre allora pensare piuttosto a una capacità di rappresentare la propria vita come un complesso in sé coerente, tale per cui le varie parti, anche le più disparate, possano tutte figurare come espressione di una presa di posizione autoriflessiva di una sola e unica persona. Questa forma di autoriflessività si lega alla capacità di fondare le decisioni concernenti la propria vita a partire dalla meta-prospettiva di una valutazione ponderata dei desideri e degli impulsi pratici: solo qualora io risulti in grado di riesaminare e riorganizzare i miei bisogni primari alla luce di valori etici si potrà asserire che sono capace di operare prese di posizione autonome, cioè autoriflessive, rispetto alla mia vita. La facoltà di governare la propria condotta di vita in maniera autonoma si manifesta insomma nella capacità di rappresentare quella vita come un complesso narrativamente integrato frutto di «meta-desideri» o valutazioni etiche; con ciò non intendo affermare, un po' alla maniera di MacIntyre, che ogni stadio di una biografia umana debba risultare narrabile a posteriori come stadio di un processo finalizzato a un solo e unico obiettivo di vita[10]. Quel criterio normativo va inteso semplicemente nel senso della capacità di rappresentare ciascuno dei segmenti di cui è fatta la propria esistenza come un anello di una catena di valutazioni forti[11]. Data questa accezione più debole, un edonista convinto potrebbe venire addotto come un esempio di personalità autonoma allo stesso titolo

[10] Su questa concezione, che ritengo troppo convenzionale, cfr. Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral Philosophy*, London, Duckworth, 1981; trad. it. *Dopo la virtù. Saggio di teoria morale*, Roma, Armando, 2007.

[11] Cfr. Charles Taylor, *The person*, in Michael Carrithers, Steven Collins e Steven Lukes (a cura di), *The Category of the Person. Anthropology, Philosophy, History*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

di un criminale consapevole di delinquere, perché il criterio discriminante non dice ancora nulla sullo specifico contenuto delle valutazioni forti che in questo o quel frangente esercitano un ascendente sui vari segmenti biografici. Risulta chiaro che a questo stadio si parla ancora di autonomia personale senza alcun riferimento alle istanze morali che emanano dall'ambiente circostante. Solo a un terzo livello, quando la persona viene presa in considerazione nella totalità delle sue condotte vitali, e non più solo le caratteristiche di un soggetto giudicante, entra in gioco quella che definiremmo autonomia personale soggetta a considerazioni morali.

c) Dal patrimonio spirituale dell'individualismo romantico abbiamo ereditato tra le altre cose l'idea che una persona possa meritare la qualifica di «autonoma» anche quando riesce a finalizzare autoriflessivamente la propria vita al soddisfacimento radicale delle proprie pulsioni, senza manifestare alcun riguardo di tipo morale nei confronti delle persone con le quali interagisce. Di fronte a questi modelli di condotta di vita autonoma, esemplificati dalla figura dell'edonista consapevole, è inevitabile domandarsi però se un isolamento morale talmente oltranzista non debba finire per influire negativamente anche sul rapporto che l'individuo instaura con se stesso. Il sospetto è che tutti gli esponenti delle nostre società posseggano nel bene o nel male una forma anche solo rudimentale di Super-io interiorizzato, e che la sistematica mortificazione di quell'istanza debba necessariamente indurre sensi di colpa morali e, per ciò stesso, attivare meccanismi secondari di coazione[12]. Appare quindi plausibile, a un terzo livello, annoverare tra le qualità di una persona autonoma anche la capacità di riferirsi autoriflessivamente alle aspettative morali dell'ambiente in cui evolve. A questo terzo livello, sapersi orientare in relazione a principi morali fa parte dell'ideale classico dell'autonomia quantomeno a partire da Kant: moralmente autonoma era la persona in grado di derivare il proprio agire da principi morali razionali, ossia universalizzabili, in modo tale da non venire indotta a prendere una decisione ingiusta o parziale da un'inclinazione personale, né da vincoli concreti. Più i soggetti

[12] Donald W. Winnicott, *Psycho-analysis and the sense of guilt*, in Id., *The Maturational Processes and the Facilitating Environment*, cit.; trad. it. *Psicoanalisi e senso di colpa*, in Id., *Sviluppo affettivo e ambiente*, cit.

imparano a gestire la molteplicità di possibili identitari che abita in loro, con tanto maggiore cautela guarderanno alle concrete situazioni di necessità e alle concrete carenze con le quali altri soggetti sono tenuti a fare i conti nella loro vita. Ne consegue che l'idea normativa dell'articolazione creativa dei bisogni obbliga anche a un ampliamento dell'ideale di autonomia morale, alla quale viene ad aggiungersi una dimensione di sensibilità al contesto ricca di ripercussioni pratiche: moralmente autonomo non sarà più colui che nel suo agire comunicativo si limiti a orientare in modo rigoroso le proprie condotte in base a principi universalistici, ma solo chi sappia impiegare responsabilmente tali principi dando prova di empatia e sensibilità verso le condizioni concrete di ciascun singolo caso. Se da un lato la scoperta del carattere per definizione incontrollabile dell'inconscio impone di procedere a una riformulazione dell'idea normativa della condotta di vita autonoma, dall'altro essa rende inoltre necessario ridefinire in modo nuovo l'autonomia morale delle persone: solo la comprensione affettiva del fatto che altri soggetti possano essere a loro volta confrontati con potenzialità del loro sé del tutto insospettate e si trovino quindi a dover gestire questioni decisionali difficili, conferisce all'orientamento in base a principi quella misura di sensibilità al contesto che oggi contraddistingue una persona moralmente autonoma.

È il complesso di queste tre facoltà a definire sul piano teorico come una certa idea normativa dell'autonomia individuale possa venire preservata anche di fronte alle scoraggianti obiezioni della moderna critica del soggetto: solo chi sia capace, allo stesso tempo, di una analisi creativa dei propri bisogni, di una rappresentazione eticamente autoriflessiva della propria vita intesa come un tutto, e dell'applicazione di norme universali in modo sensibile al contesto può valere come persona autonoma anche a fronte di una costitutiva impossibilità di disporre pienamente di sé. Questo non deve però significare che fra questi tre assi dell'autonomia individuale sussista un rapporto di armonia sequenziale o addirittura incrementale: queste diverse facoltà non poggiano necessariamente l'una sull'altra, anzi, possono entrare in tensione o in conflitto tra loro. Uno dei tratti caratteristici della nostra epoca è proprio il fatto che in nome dell'interesse individuale per l'autonomia personale, una sola di queste facoltà venga valorizzata in modo

esclusivo a spese delle altre due. A questo riguardo si potrebbe parlare di un'autonomia unilaterale. Se ne deduce che per parlare di un'autonomia a pieno titolo occorre che tutte e tre le facoltà descritte siano riscontrabili simultaneamente in una stessa persona[13].

[13] In questa direzione vanno anche Diana Meyers, *The socialized individual and the individual autonomy*, in Eva Kittay e Diana Meyers (a cura di), *Women and Moral Theory*, Totowa (N.J.), Rowman & Littlefield, 1987, pp. 139 ss., e Kenneth Baynes, *The Normative Grounds of Social Criticism*, Albany, State University of New York Press, 1992, cap. IV, pp. 123 ss.

IX.

Freud: riappropriarsi della libertà

Soltanto un cieco dogmatismo potrebbe ancora indurci a negare che molte delle premesse sulle quali poggiava la dottrina freudiana risultano oggi quantomeno problematiche. I progressi susseguitisi in ambiti come la ricerca scientifica sui neonati, la psicologia dell'età evolutiva in generale e perfino la biologia evolutiva hanno finito per scalzare alcuni dei grandi presupposti dai quali dipendeva la concezione psicanalitica del bambino. Moltissime nozioni che fino a una cinquantina di anni fa passavano per acquisizioni relativamente stabili non godono più di alcun credito: dall'idea di un narcisismo primario nel quale il neonato esperirebbe l'ambiente circostante solo come una propria creazione fino all'idea che le bambine soffrirebbero di un'invidia del pene[1]. Perfino la teoria delle pulsioni, che pure fungeva da zoccolo duro biologico della psicologia freudiana, è stata rimessa in discussione con solidi argomenti. Se accanto a queste riserve sempre più unanimi si prendono in esame anche le proposte di revisione del lascito di Freud maturate all'interno dello stesso movimento psicanalitico[2], si può ben dire che mai, dalla morte del caposcuola ai giorni nostri, il futuro della dottrina freudiana ortodossa è apparso più nero che in questo 150° anniversario della sua nascita, e che le prospettive di uno sviluppo produttivo del suo pensiero non sono mai state meno rosee.

Perfino lo spirito dei nostri tempi sembra avallare questa valutazione amaramente scettica. Non solo si sente lamentare

[1] Cfr. Martin Dornes, *Die Seele des Kindes. Entstehung und Entwicklung*, Frankfurt a.M., Fischer, 2006, capp. II e VI.

[2] Cfr. Morris N. Eagle, *Recent Developments in Psychoanalysis. A Critical Evaluation*, New York, McGraw-Hill, 1984; trad. it. *La psicoanalisi contemporanea*, Roma-Bari, Laterza, 1988.

da ogni parte che il numero di pazienti interessati alla terapia psicanalitica è in calo; non solo dare addosso all'opera di Freud era diventato addirittura una moda editoriale (se non altro fino al recente giubileo)[3]: è il soggetto stesso, chiamato ad adeguarsi senza posa a un futuro incerto, e quindi sempre meno sensibile alla curiosità o al bisogno di fare i conti con il proprio passato, a risultare oggi sempre meno permeabile alla cultura psicanalitica. In termini sociali la decisione di sobbarcarsi un meticoloso (e quindi anche ozioso) lavoro retrospettivo sulla propria vicenda formativa individuale non costituisce più un valore aggiunto, e di conseguenza anche gli ideali psicanalitici hanno progressivamente perso di prestigio agli occhi della nostra civiltà.

A questa sempre più radicale rimessa in discussione e marginalizzazione, anzi a questa vera e propria minaccia per la sua sopravvivenza, la psicanalisi tende oggi a reagire meccanicamente con una fuga in avanti cercando conferme in un settore chiave delle moderne scienze naturali: i capisaldi della dottrina ortodossa, come l'interpretazione dei sogni, l'idea della rimozione o la teoria strutturale, non vengono più difesi sul loro terreno d'origine: eventuali conferme vengono ora ricercate nel campo delle neuroscienze, che stanno conoscendo una crescita addirittura travolgente. A giudicare da quanto affermano alcuni dei suoi più autorevoli esponenti, la psicanalisi sembra oggi convinta che a salvarla da una crisi di così lungo corso saranno le scoperte della ricerca scientifica sul cervello. In questo modo, però, e di seguito cercherò di dimostrarlo, rischia di andare smarrito proprio quell'aspetto della teoria freudiana che al di là di tutte le componenti rivelatesi nel frattempo irrimediabilmente caduche costituisce il nucleo ancora valido e la parte più preziosa del retaggio psicanalitico. Mi riferisco all'idea che l'uomo sia sempre inizialmente un essere internamente scisso, attraversato da linee di frattura, ma un essere al quale un innato interesse per l'ampliamento della propria libertà «interiore» conferisce la capacità di ridurre quello stato di scissione, se non addirittura di revocarlo, per mezzo di un'autonoma attività riflessiva. Per ciascuna delle componenti di questa specifica concezione antropologica Freud ha arricchito l'immagine

[3] Jonathan Lear, *The shrink is in*, in «Psyche», L, 7, 1996, pp. 599-616.

tradizionale dell'essere umano introducendo un pensiero sostanzialmente nuovo incentrato su un ampliamento dell'idea di un rapporto dell'essere umano con se stesso: il soggetto può avere accesso alle proprie attività psichiche solo dal punto di vista interno di una concezione già familiare della propria libertà, e questa addirittura lo costringe a fare retrospettivamente i conti con i momenti scissi che costellano la sua biografia personale in modo tale da riappropriarsi a posteriori di quei *disiecta membra* per mezzo del lavoro del ricordo. Detto in altri termini, per avvalersi dell'opportunità concessagli di esercitare liberalmente il proprio volere, l'essere umano è tenuto innanzitutto a riappropriarsi criticamente dei processi di formazione che lo hanno plasmato. Il problema delle neuroscienze è che non consentono in alcun modo di rendere conto di questo movimento autoriflessivo: le neuroscienze possono al massimo stabilire grazie alle loro tecniche di visualizzazione quali connessioni neuronali presiedono a quel movimento, ma in nessun caso determinare che cosa significhi compierlo, perché non è possibile localizzare a livello cerebrale l'idea autoriflessiva della libertà individuale. Il punto di vista delle neuroscienze, che è quello di un osservatore esterno, fa scomparire un aspetto che Freud dava quasi per scontato, ma che invece costituisce la forza propellente della persona umana: l'autonomo proiettarsi verso una libertà del volere ancora di là da venire la cui prefigurazione ci induce a reagire alle limitazioni delle quali facciamo soggettivamente esperienza sobbarcandoci un lavoro di rielaborazione della nostra biografia personale.

Nelle pagine seguenti tenterò di ricostruire questa concezione oltremodo complessa e stratificata del rapporto dell'individuo con se stesso occupandomi per prima cosa dell'interesse di Freud per la patologia della personalità «normale». A mano a mano che il fondatore della psicanalisi progrediva nella messa a punto della sua teoria, sempre più pronunciata si faceva anche la tendenza a estrapolare dalle nuove scoperte sull'eziologia delle nevrosi anche conclusioni intorno alle tendenze centrifughe irrazionali del soggetto «sano» (1). Quella tendenza avrebbe costretto Freud a ridefinire i concetti della rimozione e della difesa per poterli applicare anche a un soggetto apparentemente integro. In un secondo paragrafo cercherò quindi di mostrare come Freud

abbia cercato di stabilire per quali ragioni nel decorso della crescita il bambino vada accumulando un serbatoio di desideri rimossi e non ulteriormente integrati anche in condizioni di socializzazione normali (2). Questa normalizzazione del meccanismo di rimozione costringe Freud a descrivere il processo autoriflessivo in virtù del quale la personalità integra riesce a realizzare con le proprie forze quella sorta di emancipazione psichica che nel caso del soggetto patologico può venire attinta soltanto con l'aiuto della terapia psicanalitica. Nel terzo e ultimo paragrafo si tratterà allora di illustrare il funzionamento del concetto di riappropriazione di se stesso da parte dell'individuo che Freud ha messo a punto per tentare di risolvere il problema (3). Le mie considerazioni ruoteranno insomma intorno all'intimo nesso che Freud istituisce tra l'autonomia individuale e il padroneggiamento autoriflessivo del passato, tra la libertà del volere e il «lavoro di elaborazione» condotto sulla propria biografia. Mi interessa mostrare che Freud non ha mai dubitato per un solo istante della possibilità di attingere una «libera volizione» ma le ha premesso come indispensabile precondizione un momento di riappropriazione della propria volontà.

1. Nel suo lavoro di psicanalista Freud non si è limitato a trarre partito da certe ipotesi sul decorso normale dei processi di socializzazione per tentare di chiarire l'eziologia infantile delle nevrosi, ma ha compiuto anche l'operazione inversa, tentando ripetutamente di inferire dalle specifiche caratteristiche di certe nevrosi individuali conclusioni di portata generale sulla vita psichica normale. Questo continuo andirivieni tra la diagnosi di patologie e l'analisi della condizione normale, tra l'eziologia e la teoria della personalità, costituisce uno dei fili conduttori concettuali dell'intero corpus freudiano. Sul filo di una progressiva maturazione scientifica quel movimento ha finito per autonomizzarsi e acquisire di per sé un'importanza sempre crescente, tanto che a conti fatti, se la si prende nel suo insieme, la teoria freudiana ci appare più come un contributo alla revisione della nostra concezione della soggettività umana che come un tentativo di risolvere specifici problemi di ordine psicopatologico. Già nell'*Interpretazione dei sogni* (1900) Freud chiama in causa i fenomeni onirici come un esempio che consente di studiare nelle sue varianti

non patologiche un'attività mentale che appare caratterizzata da strategie di difesa, perché qualunque essere umano, quando si sforza di ricordare un sogno, si trova alle prese con un testo che una serie di omissioni e spostamenti gli hanno reso talmente estraneo da privarlo della chiave di lettura di un senso che pure ha generato lui stesso. A distanza di un solo anno, mettendo mano alla redazione della *Psicopatologia della vita quotidiana* (1901), Freud continua a lavorare su questi offuscamenti irrazionali che possono intervenire anche in una vita psichica secondo ogni apparenza del tutto normale e sana. A interessargli, in questo nuovo contesto, sono certi atti mancati come il lapsus o le piccole dimenticanze che nell'immediato tendono a passare inosservati, ma che perfino in presenza di una personalità integra possono accumularsi e ripetersi con tale insistenza da non potersi più liquidare come mere coincidenze. Data una reiterazione manifesta i piccoli sbagli di tutti i giorni acquisiscono un carattere sintomatico che lascia intravedere i meccanismi difensivi profondi che contribuiscono a determinare perfino il comportamento di un uomo normale. Ecco perché al termine del suo studio, preludendo a future ricerche, Freud poteva concludere che «non esiste un confine netto fra normalità e anormalità nervosa», ovvero che noi esseri umani, come riassumeva in modo quanto mai lapidario, siamo «tutti un po' nervosi»[4].

Da quel momento Freud sarebbe sempre rimasto fedele all'idea che perfino in una vita psichica apparentemente integra permane sempre una disposizione a generare desideri sconcertanti e vistosi atteggiamenti difensivi: fino all'ultimo Freud si sarebbe interessato a quei momenti di rottura nei quali la condotta di un soggetto in apparenza perfettamente normale risulta sovvertita da un'espressione comportamentale talmente eccentrica ed enigmatica da doversi imputare a certi residui arcaici che continuano a operare sistematicamente nella psiche individuale. Un importante passo avanti in questa direzione si ha con il breve studio che Freud pubblica nel 1917 sulla

[4] Sigmund Freud, *Zur Psychopathologie des Alltagslebens* (1901), *Gesammelte Werke*, 17 voll., a cura di Anne Freud *et al.* (VII ed.), Frankfurt a.M., Fischer, 1991, vol. IV, p. 309; trad. it. *Psicopatologia della vita quotidiana*, in *Opere di Sigmund Freud*, Torino, Boringhieri, 1966-1980, vol. IV, p. 297.

«Zeitschrift für Psychoanalyse»: *Lutto e melanconia*[5]. Dal suo punto di vista la condizione del lutto, nella quale rimaniamo aggrappati in forme allucinatorie a un oggetto d'amore perduto, si distingue solo per gradi dal fenomeno della melanconia, nel quale a una fantasia di desiderio si affianca anche una drastica diminuzione del nostro sentimento di autostima. Più che le differenze tra i due stati, però, a Freud sembra interessare quel tanto che li accomuna, almeno nelle prime parti del saggio: sia il lutto che la melanconia costituiscono reazioni di ordine psichico al dolore occasionato dalla perdita di un oggetto che si accompagnano a una «inibizione e limitazione dell'Io»[6] legata al fatto che nella fantasia di desiderio l'esistenza della persona viene prolungata in forme allucinatorie fino a far dileguare quasi del tutto l'interesse per l'ambiente sociale circostante. Questo significa che all'instaurarsi di una condizione di lutto la soglia tra il normale e il patologico risulta già oltrepassata, perché secondo la rappresentazione convenzionale immaginare oggetti inesistenti come se fossero realmente presenti costituisce un chiaro indizio di squilibrio mentale. Freud ne conclude che è solo l'abitudine scientifica a trattenerci dal ragionare in quel senso, e quindi dal classificare il lutto come una condizione patologica. Sia il grado di «dispiacere doloroso»[7] sia l'intensità delle fantasie di desiderio che lo accompagnano sono già di per sé chiari indicatori del fatto che la tendenza a una negazione patologica della realtà si accusa anche nell'ambito clinico del normale: le funzioni canoniche dell'Io (in buona sostanza la verifica di realtà) si trovano messe fuori gioco, perché il soggetto è animato dal desiderio primitivo di mantenere in vita la comunicazione con l'oggetto d'amore perduto[8].

Queste considerazioni, per quanto sommarie, implicano a ben vedere molte più conseguenze di quelle che Freud fosse disposto ad ammettere, almeno in un primo momento: Freud

[5] Freud, *Trauer und Melancholie* (1917), in *Gesammelte Werke*, cit., vol. X, pp. 428-446; trad. it. *Lutto e melanconia*, in *Opere*, cit., vol. VIII, pp. 102-118.
[6] *Ibidem*, p. 103.
[7] *Ibidem*, p. 104.
[8] Un grandioso affresco di queste fantasie di desiderio a carattere «patologico» finalizzate all'elaborazione della perdita di una persona cara è il *memoir* di Joan Didion, *The Year of Magical Thinking*, New York, Knopf, 2005; trad. it. *L'anno del pensiero magico*, Milano, Il Saggiatore, 2008.

non sposta la soglia tradizionale fra normale e patologico, ma piuttosto trasferisce il potenziale di espressione comportamentale a carattere patologico dalla sfera della malattia psichica all'ambito privilegiato della stessa personalità «normale». Qualunque soggetto, anche chi di solito riesce a distinguere perfettamente tra il reale e il non reale, subisce di quando in quando l'assalto di desideri che non potrebbero mai reggere a una verifica di realtà. Il loro carattere singolarmente primitivo, cioè il fatto che essi ignorino la distinzione tra interno ed esterno intervenuta solo in una fase più avanzata dello sviluppo psichico, è anzi un chiaro indizio del fatto che l'origine di quegli impulsi va probabilmente ricercata in certi residui mai del tutto superati della prima infanzia[9]. Questa concezione trova un'esplicita conferma in un breve saggio coevo allo studio su *Lutto e melanconia*: nel *Supplemento metapsicologico alla teoria del sogno* (1915)[10] Freud prende in esame i processi che rendono possibile un tipo di appagamento allucinatorio del desiderio simile a quello che si osserva nelle nevrosi anche in stati affettivi considerati normali, come il lutto, l'innamoramento o il sonno. Non ci interessa entrare nel merito delle complesse riflessioni che Freud svolge in quel saggio: ci basterà ripercorrere lo schema generale che sottende il suo ragionamento. Come spiegare che in circostanze relativamente comuni si verifichino fenomeni che per il resto è dato riscontrare in forma estremizzata soltanto in presenza di condizioni patologiche? Per tentare di rispondere Freud muove dal presupposto che negli stati di lutto e di innamoramento, come del resto nel sonno, le forze psichiche che nell'economia del soggetto solitamente si incaricano delle verifiche di realtà risultano ostacolate, vuoi da una forte eccitazione, vuoi da una drastica riduzione

[9] A questo proposito cfr. anche le osservazioni svolte da Freud nella sua *Analisi della fobia di un bambino di cinque anni* (1909): «Che non sia possibile tracciare un netto confine tra "nervosi" e "normali", sia bambini che adulti; che la "malattia" sia soltanto un concetto meramente pratico di sommazione; che la predisposizione e i casi della vita debbano combinarsi per varcar la soglia di questa sommazione; che pertanto numerosi individui passino continuamente dalla categoria dei sani a quella dei malati di nervi, mentre un numero assai minore compie il tragitto inverso, sono tutte cose che sono state dette tante volte e hanno trovato tanta eco, che non sono io certo il solo a sostenerle» (Freud, *Opere*, cit., vol. V, p. 587).
[10] Freud, *Opere*, cit., vol. VIII, pp. 89-101.

dell'attenzione. Ne risulta una «spoliazione della [...] psiche»[11] che abbandona l'Io a meccanismi allucinatori caratteristici della prima infanzia e «non solo porta alla coscienza desideri occulti e rimossi», ma «li presenta, in perfetta buona fede, come appagati»[12]. Anche l'adulto normale, di conseguenza, esperisce circostanze nelle quali il mero desiderio di un oggetto basta già a farlo avvertire come fonte di un reale appagamento psichico: in questo genere di vissuti i confini tra l'interno e l'esterno o tra la rappresentazione e la realtà risultano aboliti, in modo tale che il meccanismo arcaico e primitivo del soddisfacimento allucinatorio del desiderio può tornare a prendere il sopravvento.

Tutti gli scritti citati, dall'*Interpretazione dei sogni* al *Supplemento metapsicologico*, concordano nell'individuare anche nella vita psichica incorrotta una scissione interna di un tipo che tradizionalmente veniva postulato solo nel caso della malattia mentale. Si potrebbe affermare, in altri termini, che Freud antropologizza il potenziale di conflitto insito nei desideri rimossi attribuendo loro un certo ascendente anche sul soggetto sano: tutti noi, di quando in quando, ci troviamo alle prese con bisogni e desideri che non sembrano armonizzarsi con la trama dei nostri desideri quotidiani, intessuta secondo ragione. La peculiarità dei desideri di questo tipo, però, non risiede soltanto nel loro anomalo grado di eterogeneità, e quindi nel loro carattere irreconciliabile, ma anche nel loro accompagnarsi a fantasie in cui ha luogo un appagamento che in quanto tale risulterebbe impossibile. Ne consegue che in questi casi tornano a riattivarsi certi meccanismi psichici dei quali possiamo ipotizzare che abbiano dominato la nostra primissima infanzia, anche se negli scritti citati Freud non sembra ancora in grado di spiegare in modo convincente perché il fenomeno della rimozione debba avere svolto un ruolo anche nell'infanzia dell'adulto normale. A proposito delle nevrosi, in un primo tempo, Freud aveva ipotizzato che la causa dei fenomeni di rimozione andasse ricercata in certi eventi traumatici della prima infanzia, relegati nell'inconscio per via del loro carattere minaccioso. Il sintomo era quindi un riflesso del ricordo coatto di un evento reale dal

[11] *Ibidem*, p. 89.
[12] *Ibidem*, p. 97.

cui significato calamitoso il bambino aveva saputo difendersi solo grazie all'intervento della coscienza, che per istinto glielo aveva sottratto. Quasi immediatamente, però, Freud avrebbe sostituito a questa interpretazione in chiave realistica una seconda ipotesi di gran lunga più sottile: la causa della rimozione non era più ravvisata in un evento reale, ma nel puro e semplice desiderio di tale evento. Certi impulsi che il bambino ha percepito come pericolosi perché minacciavano di scardinare il suo equilibrio affettivo sono stati relegati nell'inconscio per ragioni di autodifesa, e nel corso della vita adulta, irradiando dall'inconscio, producono sintomi nevrotici[13]. Nessuna di queste due ipotesi, però, riesce a spiegare perché anche la personalità integra debba continuare a subire l'assalto di desideri rimossi. In questi casi mancano i sintomi patologici, manca ogni indizio di una sofferenza difficile da sopportare: ci sono solo certi desideri che né dal punto di vista del contenuto né da quello della forma sembrano rientrare nel sistema di aspirazioni proprie dell'adulto. Freud sarebbe riuscito a rispondere a questo insieme di domande soltanto dopo avere chiarito che la causa ultima della rimozione risiede in una forma di angoscia intersoggettiva che anche l'individuo sano ha necessariamente conosciuto in età infantile.

2. Le difficoltà che finora hanno impedito a Freud di spiegare perché una disposizione patologica si possa riscontrare anche in soggetti del tutto normali derivano dall'idea che la rimozione debba per forza scattare solo in circostanze relativamente eccezionali: se infatti il meccanismo della rimozione riguarda solo il bambino alle prese con un evento traumatico o con un desiderio pulsionale particolarmente intenso e bizzarro, non c'è motivo per attribuire un bacino di desideri inconsci anche alla personalità integra. Il fatto che quest'ultima non risulti oppressa dalla sofferenza né manifesti alcun sintomo di ordine patologico induce piuttosto a ritenere che il processo di socializzazione, nel suo caso, si sia esplicato in modo del tutto normale, senza incidenti di percorso. Se bisogna credere che la rimozione, cioè la non-articolazione, risulti per forza di

[13] Una buona presentazione di questi slittamenti teorici si può ricavare da Richard Wollheim, *Sigmund Freud*, New York, Viking Press, 1971; trad. it. *Guida a Freud*, Milano, Rizzoli, 1977.

cose vincolata a presupposti che si riscontrano solo in presenza di un processo formativo fallito, però, come spiegare il fatto che anche nella vita psichica dell'individuo sano sembrano dichiararsi di continuo pulsioni non integrate? A quest'altezza Freud è ancora incapace di pensare la normalità della rimozione: non si spiega il fatto che qualunque processo di socializzazione sembri dare adito all'esclusione di determinate pulsioni o determinati desideri dalla verbalizzazione futura, relegandoli in un ambito inconscio.

Il passaggio a una concezione più ampia dei processi di «rimozione», oltre che più aderente alle circostanze della vita psichica normale, ha luogo nella seconda metà degli anni Venti, quando Freud inizia a prendere coscienza del ruolo antropologicamente determinante dell'angoscia nel funzionamento della psiche infantile: non a caso è proprio in questa fase che nella sua opera iniziano a delinearsi per la prima volta considerazioni che prefigurano la teoria della relazione oggettuale sviluppata in anni successivi da Donald Winnicott e Melanie Klein. Particolarmente rilevante per il nostro tema è lo studio su *Inibizione, sintomo e angoscia* che Freud dà alle stampe nel 1926 presso l'Internationaler Psychoanalitischer Verlag: già solo per la sobria sottigliezza dei distinguo operati in quel testo, l'importante respiro antropologico della teoria e il realismo nella descrizione del vissuto infantile, il tono contrasta notevolmente con il resto dell'opera freudiana. Ancora una volta Freud privilegia le cause della rimozione nel paziente nevrotico, ma senza per questo dimenticare «le semplici nevrosi della vita quotidiana»[14], alle quali è riservato tanto spazio che la figura dell'individuo sano viene scomodata di continuo. In un certo senso viene addirittura postulata l'esistenza di una continuità ininterrotta tra la rimozione di tipo nevrotico e quella normale, perché con ogni evidenza Freud non è più interessato a localizzare il punto di svolta alla cui altezza la seconda si rovescia nella prima, cioè la rimozione di tipo normale travalica il limite oltre il quale inizia necessariamente a svilupparsi una nevrosi. L'argomentazione prende le mosse da un'autorettifica che Freud intraprende in maniera talmente discreta che è perfino difficile accorgersene: finora, scrive, l'angoscia infantile era

[14] Freud, *Opere*, cit., vol. X, pp. 237-317, qui p. 278.

stata spiegata come la traduzione affettiva del contraccolpo della rimozione sulla vita interiore del bambino, cioè come un'automatica trasformazione dell'«energia di investimento dell'impulso rimosso [...] in angoscia»[15]. Occorreva però concedere che le cose potevano funzionare anche all'inverso: il bambino non prova angoscia perché rimuove certi desideri pulsionali, ma, al contrario, procede alla rimozione perché la presenza di quei desideri gli suscita angoscia. Questa mutata premessa, che a Freud appare ormai molto più plausibile della precedente, implica un problema di tipo nuovo, perché occorre spiegare l'origine di quell'angoscia che in circostanze ancora tutte da precisare induce il bambino a operare una rimozione: se è vero che non è la rimozione a generare angoscia ma, al contrario, è l'angoscia a far scattare la rimozione, nella vita psichica infantile deve essere in qualche modo già presente un «simbolo mnestico»[16] di quello stato affettivo. È proprio questa la domanda intorno alla quale ruota il testo: nella settantina di pagine che seguono Freud quasi non si occupa d'altro che di cercare di spiegare l'origine di quell'angoscia che il bambino si sforza di evadere sottraendo certi specifici desideri pulsionali al progredire dell'articolazione.

L'ipotesi dalla quale in un primo tempo Freud stenta a liberarsi è quella del trauma natale. Nel 1924 Otto Rank aveva dato alle stampe un libro nel quale si ipotizzava che il neonato, abituato al senso di benessere e protezione del quale godeva nel ventre materno, reagisse alla sua venuta al mondo con una sorta di angoscia panica[17]. Esposto senza alcun preavviso al profluvio di stimoli del mondo, il neonato vive uno shock traumatico le cui ripercussioni a lungo termine si faranno sentire in tutti i successivi stati di angoscia in virtù di una parentela del modello di reazione psichico soggiacente. Già solo il fatto che nel testo Freud riprenda e discuta quella tesi non meno di tre volte lascia intendere quanto avesse preso sul serio la sfida teorica che essa sottendeva. Quantomeno Freud sembra ritenere che tra le varie alternative in lizza l'idea di

[15] *Ibidem*, p. 243.
[16] *Ibidem*.
[17] Otto Rank, *Das Trauma der Geburt und seine Bedeutung für die Psychoanalyse*, Leipzig-Wien-Zürich, Internationaler Psychoanalytischer Verlag, 1924; trad. it. *Il trauma della nascita. Sua importanza per la psicoanalisi*, Milano, SugarCo, 1990.

un trauma natale originario offra nell'insieme la chiave di lettura migliore per spiegare la costante predisposizione del bambino all'angoscia. Al tempo stesso, però, Freud avanza garbate riserve ogni volta che si trova a prendere posizione rispetto alla proposta di Rank. Quei dubbi hanno a che vedere con un certo squilibrio nella spiegazione: mentre infatti i bambini piccoli tendono ad attacchi di angoscia panica ogni volta che si sentono abbandonati, la categoria dell'abbandono non ha alcuna pertinenza nel caso dello shock traumatico da parto, perché «nella vita intrauterina la madre non era un oggetto»[18], né c'erano oggetti la cui scomparsa potesse venire vissuta come un pericolo. Tutte le successive manifestazioni dell'angoscia nel bambino si riferiscono a un pericolo per il quale il trauma della nascita non può assolutamente avere fornito lo schema causale: la minaccia dell'abbandono non è un rischio che possa mai essere stato esperito dal neonato nel travaglio della nascita, perché il feto non intrattiene alcuna relazione di tipo oggettuale.

Sarà questa obiezione tutt'altro che trascurabile a orientare Freud verso una concezione di tipo intersoggettivo, quasi diametralmente opposta all'ipotesi del trauma natale, nella misura in cui la situazione di pericolo alla quale il neonato reagisce con manifestazioni di angoscia panica non viene individuata nell'interruzione della vita intrauterina, ma nell'abbandono da parte della madre, una figura che entra in scena solo in un secondo momento. Si potrebbe quindi affermare con Arnold Gehlen[19] che Freud prende le mosse da un dato biologico: il fatto che gli esseri umani vengano espulsi dal grembo materno a uno stadio di sviluppo molto meno avanzato di quello che si riscontra nella maggior parte degli altri animali al momento della nascita. Il carattere per così dire «prematuro» del parto umano induce entrambi gli autori a sottolineare come fin da subito la relativa inadeguatezza sul piano organico e la carenza di specializzazione rendano il neonato fortemente dipendente da un ambiente in grado di proteggerlo[20]. Per Freud questa

[18] Freud, *Opere*, cit., vol. X, p. 286.
[19] Cfr. Arnold Gehlen, *Der Mensch, seine Natur und seine Stellung in der Welt* (1940); trad. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, Milano, Mimesis, 2010.
[20] *Ibidem*, parte I.

dipendenza si traduce in una fissazione quasi biologica del neonato sulla madre, le cui cure e la cui disponibilità sono per lui talmente essenziali che le prime avvisaglie di un loro venire meno costituiscono addirittura il modello paradigmatico del «pericolo». D'ora in poi basterà il sospetto di essere stato lasciato solo, lontano dall'oggetto d'amore, per innescare nel bambino un'angoscia analoga a quella che lo ha assalito quando ha fatto per la prima volta esperienza della scomparsa della madre. Il seguente passaggio, che desta ammirazione ancora oggi per il suo potere di sintesi, riassume in un'unica formulazione l'intero percorso argomentativo. Freud scrive che la causa biologica dell'angoscia è

> la lungamente protratta impotenza e dipendenza del bambino piccolo. L'esistenza intrauterina dell'essere umano appare, in confronto a quella della maggioranza degli animali, relativamente più breve; esso viene mandato nel mondo più incompleto di loro. L'influenza del mondo esterno reale viene perciò rafforzata, la differenziazione dell'Io dall'Es viene promossa precocemente, i pericoli del mondo esterno aumentano in significato, e il valore dell'oggetto, che da solo può proteggere contro questi pericoli e sostituire la vita intrauterina perduta, si accresce enormemente. Questo fattore biologico produce dunque le prime situazioni di pericolo e genera il bisogno di essere amati: bisogno che non abbandonerà l'uomo mai più[21].

Si potrebbe discutere a lungo sulla portata di quest'ultima formulazione, che prefigura quasi alla lettera un'idea centrale di Winnicott, per la teoria freudiana nel suo insieme. In via del tutto eccezionale Freud non parla qui di una «pulsione» del bambino, ma di un suo «bisogno», e sintetizza il contenuto ovvero il tropismo di quel bisogno infantile servendosi della parola «amore», termine rarissimo negli scritti teorici di Freud. In questo contesto, però, ci interessa soprattutto il modo in cui prendendo le mosse da questo risultato parziale Freud si riallaccia al suo problema di partenza, perché la domanda alla quale sta cercando di dare una risposta è in che misura lo schema di segnali di pericolo inteso come «angoscia primaria»[22] possa indurre il bambino a espungere determinati moti pulsionali dal successivo processo di orga-

[21] Freud, *Opere*, cit., vol. X, p. 301.
[22] *Ibidem*, p. 285.

nizzazione mentale per relegarli in una dimensione inconscia. Per Freud la chiave del problema sta nell'idea che i segnali di un'imminente separazione dall'oggetto amato non debbano necessariamente provenire dal mondo esterno, ma possano emanare anche dall'interno: i desideri che il bambino avverte in se stesso, ma che al contempo vive come incompatibili con il perdurare dell'amore tanto agognato, fanno scattare l'antica, originaria angoscia di separazione. Se le cose stanno davvero in questi termini (se cioè il bambino può avvertire anche i propri stessi desideri come campanelli d'allarme che preludono a una possibile perdita dell'oggetto amato) allora una sorta di istinto, secondo Freud, lo indurrà a fare tutto il possibile per scongiurare la situazione che quel pericoloso desiderio minaccia di creare, e l'unico mezzo utile a disposizione consiste nella rinuncia a quello spiacevole moto interiore, non più riconosciuto come un desiderio e quindi sottratto alla presa della coscienza. Riassumendo in poche parole l'argomento di Freud, il bambino rimuove e confina nell'inconscio tutti quei desideri il cui perseguimento gli sembri necessariamente minacciare l'amore della sua figura di riferimento: per non rischiare di venire separato dalla madre o da un'altra persona amata il bambino crea al proprio interno un deposito di desideri inarticolati, lasciati cadere già nelle primissime fasi dello sviluppo individuale, ma che continuano a sopravvivere in lui come un «corpo estraneo»[23].

Svolgendo queste considerazioni Freud ha messo a punto un concetto di rimozione suscettibile di venire applicato anche a un processo di socializzazione del tutto normale. Data la costitutiva vulnerabilità del neonato, qualunque bambino proverà un senso di angoscia panica di fronte alla prospettiva di venire separato dalla persona che se ne prende cura, e cercherà pertanto di reprimere in un modo o nell'altro tutti i desideri che rischiano di mettere a repentaglio quella relazione, finendo così per accumulare in se stesso un potenziale di aspirazioni rimosse. Da questa normalizzazione del meccanismo della rimozione consegue che neppure una personalità intatta può risultare del tutto scevra da inibizioni non dissimili da quelle che in forma incomparabilmente più grave ostacolano la vita psichica del soggetto malato. Pur mantenendosi al di

[23] *Ibidem*, p. 248.

qua della soglia clinica della sofferenza, anche chi è sano va soggetto come il paziente nevrotico all'irrompere di desideri inconsci che compromettono «il libero scambio [...] tra tutte le parti componenti [dell'Io]» e di quando in quando possono costringerlo a manifestazioni involontarie[24]. Al centro delle conseguenze che si possono desumere da questa «restrizione delle funzioni dell'Io»[25] Freud pone la messa a repentaglio della libera volizione: il continuo irrompere di desideri sconcertanti limita in maniera drastica la facoltà dell'individuo di esprimere una volontà razionale, autotrasparente e risoluta; alcuni propositi rimangono irrealizzati, mentre altri si vedono accordare un grado di priorità incongruo. In situazioni di questo genere, che tutti abbiamo sperimentato, la nostra volontà ci appare confusa, perché risulta influenzata da vincoli o tropismi dei quali non riusciamo a penetrare l'origine. Come esempi più o meno banali di questo genere di intorbidamento del volere Freud cita i disturbi dell'appetito e l'inibizione al lavoro[26], ma naturalmente la vita quotidiana è ricca di fenomeni anche molto meno vistosi dai quali si può evincere quanto spesso il soggetto perda il controllo della propria volizione.

La terminologia utilizzata in questi passaggi, però, lascia capire che Freud preferisce evitare di presentare queste limitazioni della libera volizione come un dato di fatto immutabile della natura umana: affermare che simili disturbi configurano «una restrizione di una funzione dell'Io» significa piuttosto far dipendere lo sviluppo di un Io normale e il suo buon funzionamento dal superamento di ogni limitazione di questo tipo. Nel linguaggio funzionalistico della sua psicologia Freud sembra assumere una prospettiva normativa tale per cui il benessere umano presuppone la liquidazione di questi intorbidamenti della volontà scaturiti da bisogni inarticolati dell'infanzia. L'uomo è in condizione di godere appieno della propria natura, ovvero di esercitare liberamente il proprio volere, solo quando il funzionamento di quel volere non soggiace a limitazioni di sorta. Si potrebbe dire che tra il buon funzionamento dell'Io e il benessere umano sussista per Freud un rapporto di implicazione causale diretta, perché la buona

[24] *Ibidem*.
[25] *Ibidem*, p. 239.
[26] *Ibidem*, pp. 238 ss.

riuscita di un'esistenza presuppone la capacità di istituire un equilibrio razionale tra desideri, valori e realtà[27].

Data questa prospettiva etica quasi aristotelica[28], è giocoforza domandarsi quali strumenti Freud metta a disposizione del singolo soggetto per consentirgli di attingere una libertà di volizione il più possibile cristallina. Se perfino la personalità incorrotta si trova continuamente spiazzata da desideri e aspirazioni che al soggetto stesso appaiono opachi e inquietanti, non si vede come possa venire conseguito l'obiettivo di un volere correttamente funzionante, anzi addirittura libero. Nel caso del malato, si capisce, Freud ritiene che lo strumento della terapia analitica possa offrire una via d'uscita: sulla falsariga delle interpretazioni associative fornite dall'analista, il paziente impara a prendere coscienza delle scaturigini infantili dei suoi sintomi, e così facendo riconquista un certo margine di libero arbitrio. Quali strumenti prospettare, però, a un individuo sano che pur senza necessariamente soffrire come un malato va comunque soggetto all'intorbidamento del volere che scaturisce da certe rimozioni avvenute nel passato? Per tutta risposta Freud evoca un tema che nei suoi scritti affiora solo di rado: sembra credere, anzi considera ovvio, che noi tutti assumiamo già sempre nei confronti di noi stessi un certo atteggiamento tale per cui cerchiamo di riappropriarci della nostra volontà attraverso il lavoro della memoria.

3. Per svolgere gli argomenti che abbiamo ricostruito nelle pagine precedenti Freud ricorre a un procedimento metodologico che potremmo chiamare auto-oggettivazione naturalistica[29]: per tentare di comprendere i processi patologici

[27] Su questo nucleo etico del progetto freudiano vedi John Cottingham, *Philosophy and the Good Life. Reason and the Passions in Greek, Cartesian and Psychoanalytic Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1998, e Jonathan Lear, *Freud*, New York-London, Routledge, 2005.

[28] Parlo di una prospettiva «aristotelica» nella misura in cui Freud afferma con pretese di oggettività che sia «buono» per l'essere umano ciò che contribuisce a far sbocciare le sue naturali facoltà funzionali (cioè il suo Io, la sua capacità deliberativa). Sulla struttura di questo tipo di posizione etica si veda Philippa Foot, *Natural Goodness*, Oxford, Clarendon Press, 2001; trad. it. *La natura del bene*, Bologna, Il Mulino, 2007.

[29] Cfr. Lutz Wingert, *Grenzen der naturalistischen Selbstobjektivierung*, in Dieter Sturma (a cura di), *Philosophie und Neurowissenschaften*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2006, pp. 240-260.

della rimozione o della difesa l'analista li descrive come se si trattasse di fenomeni naturali soggetti a leggi causali e preposti a certe specifiche funzioni nel processo riproduttivo della specie umana; quando invece si tratta di capire come i soggetti reagiscano a quelle inibizioni delle facoltà del loro Io, Freud cambia prospettiva e si orienta in base all'autocomprensione della persona che sente di soggiacere a limitazioni. Solo assumendo di volta in volta il punto di vista soggettivo del diretto interessato si possono studiare le operazioni autoriflessive per mezzo delle quali i soggetti, internamente scissi, si sforzano di affrancare il proprio volere da influssi del tutto o in parte misteriosi. Da questo secondo punto di vista un fenomeno che di primo acchito poteva apparire come un processo governato da leggi naturali viene ora inteso come un prodotto del soggetto, cioè come una forma di rimozione che il soggetto avrebbe ragione di imputare a se stesso. L'esposizione del processo autoriflessivo che rende possibile questo recupero a posteriori costituisce il nucleo più intimo della concezione freudiana del rapporto dell'individuo con se stesso.

La peculiarità di questa concezione risiede indubbiamente nel fatto che le disposizioni in cui essa si articola non vengono presentate come ideali normativi, ma piuttosto concepite come operazioni del tutto normali che il soggetto sano sarebbe in grado di compiere in modo perfettamente naturale. L'uomo freudiano, prima ancora che un essere autointerpretante, è un soggetto dedito a un costante autoesame critico che setaccia in continuazione il proprio passato alla ricerca di possibili coazioni inconsce. Non avrebbe avuto alcun senso, dal suo punto di vista, prospettare dall'esterno al soggetto la necessità di occuparsi della propria vicenda biografica: per Freud è pressoché scontato che l'interesse ad attingere una volontà il più possibile libera passando per una rielaborazione critica della propria vicenda personale sia intimamente connaturato all'essere umano. In questa immagine dell'essere umano, così difficilmente compatibile con il pessimismo della teoria freudiana della civiltà, si rispecchiano forse i tratti di una personalità esigente[30]. Oppure, come ha ipotizzato Thomas

[30] Particolarmente convincente a questo riguardo risulta Ludwig Binswanger, *Freuds Auffassung des Menschen im Lichte der Anthropologie*, in Id., *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, I: *Zur phänomenologischen Anthropologie*,

Mann[31], si tratta di un indizio che denota lo stretto legame di Freud con il pensiero romantico, dove l'accento cadeva già sul potenziale emancipatorio di un ritorno riflessivo sul proprio inconscio. Comunque stiano le cose, è chiaro che Freud attribuisce per definizione all'essere umano la capacità di attingere una volontà il più possibile sgombra da impedimenti grazie a un autonomo sforzo intellettuale. Ne consegue che la concezione freudiana del rapporto dell'individuo con se stesso non fa che teorizzare a posteriori un processo che in quanto tale si presuppone già sempre e comunque all'opera nelle dinamiche coscienziali del soggetto.

Il fenomeno che interessa a Freud prende avvio quando una persona percepisce nella propria interiorità un desiderio inquietante o un'associazione di idee bizzarra che tende a ripresentarsi in modo palesemente insistente anche quando nessuna di queste due attività mentali rientra nel sistema di obiettivi del soggetto ed entrambe ottemperano alla condizione, negativa, di sfuggire in tutto o in parte alla sua comprensione. Già solo per rendersi conto di una simile discrepanza è evidentemente necessario non assumere verso se stessi la posizione di un mero osservatore, ma adottare invece una prospettiva di attenzione partecipe, o addirittura di premurosa sollecitudine. Se infatti i propri desideri e le proprie convinzioni venissero considerati alla stregua di fatti indipendenti che fosse dato riscontrare a questo o quel titolo nella propria interiorità, non si potrebbe interrogarli dal punto di vista del soggetto per cercare di capire se la connessione che ne risulta sia comprensibile o dotata di senso[32]. Freud, come sappiamo, presuppone invece che i soggetti umani adottino per natura nei riguardi della

Bern, Francke, 1947, pp. 159-189; trad. it. *La concezione dell'uomo in Freud alla luce dell'antropologia*, in Id., *Per un'antropologia fenomenologica. Saggi e conferenze psichiatriche*, Milano, Feltrinelli, 1970.

[31] Thomas Mann, *Die Stellung Freuds in der modernen Geistesgeschichte*, in Id., *Leiden und Größe der Meister, Gesammelte Werke in Einzelbänden* (Frankfurter Ausgabe), Frankfurt a.M., Fischer, 1982, pp. 879-903; trad. it. *La posizione di Freud nella storia dello spirito moderno*, in Id., *Nobiltà dello spirito e altri saggi*, Milano, Mondadori, 1997.

[32] Cfr. Axel Honneth, *Verdinglichung. Eine anerkennungstheoretische Studie*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005; trad. it. *Reificazione. Uno studio in chiave di teoria del riconoscimento*, Roma, Meltemi, 2007, cap. IV; Richard Moran, *Authority and Estrangement. An Essay on Self-Knowledge*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 2001, cap. I.

propria vita psichica un atteggiamento orientato alla comprensione: non si rapportano alle proprie produzioni mentali con distacco e indifferenza, ma si sforzano assiduamente di integrarle in un tutto razionale per il tramite del loro «Io». In alternativa si potrebbe affermare che in questo suo rapportarsi a se stesso il soggetto scommette anticipatamente sul carattere di connessione sensata e intellegibile che presume inerire ai suoi desideri e alle sue convinzioni presi nel loro insieme. Freud sembra inoltre ritenere che questo processo di delucidazione ermeneutica si compia in una forma che presenta i caratteri di un dialogo interiore. Non a caso per dare a intendere che le istanze psichiche debbano idealmente intrattenere un rapporto di libero scambio e commercio reciproco Freud ricorre spesso e volentieri a metafore tratte dall'ambito della politica[33]. In un processo comunicativo così strutturato il «Super-io», come Freud lo chiama in *Inibizione, sintomo e angoscia*, si occupa della critica «etica ed estetica»[34], mentre sull'Io ricade il compito di tematizzare la necessità di conformarsi alla realtà. Razionali nel senso dell'integrabilità saranno allora tutti i desideri e tutte le convinzioni suscettibili di approvazione nel quadro del processo dialogico di verifica che vede coinvolte queste due istanze.

Finché i desideri che non riescono a passare il test risultano semplicemente irrazionali, il loro insorgere non costituisce un motivo di particolare scandalo per il soggetto: capita a tutti di concepire intenzioni o ambizioni che, quando ci riflettiamo, si rivelano incompatibili con la realtà o con la nostra coscienza morale. Perché simili desideri ci inducano a confrontarci in modo più intimo con il problema della loro origine o con la nostra vicenda pregressa, al carattere dell'irrazionalità deve aggiungersi anche il fatto di una continua reiterazione e un aspetto coattivo, oltre che un grado più elevato di incomprensibilità. Va comunque ricordato che in questo caso l'esame

[33] Sull'utilizzo di metafore politiche in Freud cfr. il bello studio di José Brunner, *Psyche und Macht. Freud politisch lesen*, Stuttgart, Klett-Cotta, 2001; nessuno è ancora riuscito a chiarire in maniera del tutto soddisfacente come vada intesa l'idea freudiana di uno scambio o dialogo mentale intrapsichico. Un vigoroso tentativo in questo senso è J. David Velleman, *The voice of conscience*, in Id., *Self to Self. Selected Essays*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 110-128.

[34] Freud, *Opere*, cit., vol. X, p. 263.

retrospettivo della propria vicenda biografica non risulta motivato da una situazione di sofferenza: la persona sana intorno alla quale ruota la teoria freudiana del rapporto dell'individuo con se stesso non soffre in senso clinico per i desideri opachi e coercitivi che la assalgono; è più probabile che in un primo tempo li percepisca come meramente importuni o come un impedimento alla realizzazione dei propri fini. Per riuscire a spiegare perché nella situazione così descritta anche un soggetto integro debba sentirsi indotto a fare i conti con la propria storia personale Freud deve quindi azzardare un passaggio rischioso, spingendosi oltre il dimostrabile: è cioè costretto ad attribuire a tavolino a ogni essere umano, sia esso sano oppure malato, un interesse innato che lo induce a cercare di conseguire una volontà il più possibile libera[35]. Il ritorno sul proprio processo formativo, che Freud attribuisce anche al soggetto normale come forma di reazione di fronte a desideri irrazionali, è al tempo stesso una manifestazione di questo interesse e una sua traduzione operativa. In quei momenti facciamo i conti con la nostra vicenda personale perché vogliamo che la nostra volontà permanga sgombra da elementi enigmatici che non emanano dal nostro volere.

Il processo autoriflessivo che Freud propone di intendere come una riappropriazione della nostra vicenda formativa ha inizio soltanto con questo volgersi all'indietro. Il soggetto sano ripercorre le tappe del proprio sviluppo individuale per tentare di localizzare la congiuntura biografica dalla quale quel desiderio inquietante e incomprensibile può essere scaturito. In questo movimento si intrecciano diversi metodi di autoriflessione che ci sono intuitivamente familiari perché li abbiamo già sperimentati nel corso del nostro processo di maturazione come mezzi atti a determinare la nostra identità personale: in altri termini, disponiamo di un repertorio di schemi narrativi dei quali possiamo servirci per rappresentare la nostra vita come una vicenda formativa più o meno ricca di conflitti. Dall'alto di questo osservatorio possiamo tentare di localizzare a posteriori il punto di origine dei singoli elementi dei quali si compone il nostro sistema di obiettivi. Introspezione e genealogia, autocertificazione narrativa e ricostruzione di specifici desideri e scopi si completano a vicenda in un lavoro volto a rendere leggibili le fratture apertesi nella storia dei nostri bisogni individuali[36]. Praticando questo scavo genealogico finiamo per imbatterci in modelli di interazione che affondano le loro radici nel passato e risultano spesso intimamente legati a specifiche esperienze-chiave che la nostra memoria sembrava avere reso inaccessibili: il nostro tentativo di ricostruzione individuale si arena e sentiamo scattare violente reazioni di difesa, o in ogni caso proviamo un senso di disagio al momento di varcare la soglia sbarrata della nostra esperienza pregressa. Per Freud questo momento di «negazione» rappresenta lo snodo cruciale del processo di riappropriazione di sé[37], perché dalla capacità di forzare il meccanismo della rimozione che si manifesta nella negazione dipende la buona riuscita dei nostri sforzi finalizzati a rendere più libera la nostra volizione.

«Riappropriazione» non è un concetto del quale Freud si sia mai servito in maniera sistematica nel vocabolario tecnico della sua teoria, ma è una nozione che avrebbe potuto agevolmente conciliarsi con il suo approccio, perché designa la stessa operazione alla quale Freud pensava in termini di orientamento del rapporto dell'individuo con se stesso: nel processo di riappropriazione cerchiamo di fare nuovamente nostro un elemento che di primo acchito ci era apparso come

[35] Per cercare di fondare sulla base dell'opera freudiana l'idea che nel soggetto sia insito un interesse connaturato per la propria libertà razionale mi sembrano darsi tre possibilità: la prima è il classico tentativo habermasiano di mostrare che anche in Freud la ragione possiede un interesse intrinseco all'eliminazione di tutti gli ostacoli e di tutte le deformazioni (Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse. Mit einem neuen Nachwort*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973; trad. it. *Conoscenza e interesse*, Bari, Laterza, 1970, cap. 12); più di recente Jonathan Lear ha voluto ravvisare nell'«eros» freudiano un analogo impulso orientato alla creazione di un tutto trasparente e libero (Lear, *Freud*, cit., capp. II e VI); il terzo e ultimo tentativo è quello di J. David Velleman, che intende l'«ideale dell'Io» nel senso di Freud come un'istanza acquisita nel corso della vita che preme incessantemente nella direzione di un orientamento a norme di razionalità pratica e per ciò stesso esige una volizione libera (J. David Velleman, *A Rational Superego*, in Id., *Self to Self*, cit., pp. 129-155).

[36] Per una serie di rappresentazioni di questi processi di intuitiva autocertificazione, tra loro diverse ma in buona parte convergenti, cfr. Peter Bieri, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München-Wien, Hanser, 2001, cap. X; Richard Wollheim, *The Thread of Life*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, cap. IV.

[37] Freud, *Opere*, cit., vol. X, pp. 197-201.

estraneo o incomprensibile, concependolo come un elemento dapprima scisso e poi via via integrato alla nostra persona come sua componente[38]. Il soggetto che nella meditazione a posteriori della propria biografia individuale si sia imbattuto in una «negazione» è già quasi giunto sulla soglia di una riappropriazione di questo tipo, sostiene Freud, perché la reazione negativa del rifiuto contiene un rinvio alle coordinate biografiche alle quali un determinato desiderio non era stato perseguito per il timore di sanzioni intersoggettive ed era stato pertanto relegato nell'inconscio, dove ha continuato a sussistere in una forma storpiata e primitiva. Nell'istante autoriflessivo della negazione basta un atteggiamento di risolutezza, magari favorito dal sostegno di amici o confidenti, per interrogare intellettualmente le circostanze biografiche che a suo tempo hanno condotto alla dissociazione di quel desiderio estraneo che oggi torna a tormentarci; risalendo il filo degli indizi indiretti racchiusi nel brusco moto di resistenza della nostra memoria ci facciamo strada a ritroso fino a quella circostanza del nostro passato in presenza della quale, mossi dall'angoscia intersoggettiva, abbiamo dissociato un elemento del nostro volere.

Con questa presa di coscienza intellettuale delle circostanze causali – va da sé – il recupero del nostro volere non è ancora giunto a compimento: prima che questo processo di riappropriazione possa concludersi con buon esito dobbiamo imparare ad accettare anche per noi stessi quanto abbiamo appreso sul piano cognitivo. In uno splendido passo del suo breve saggio del 1925 sulla *Negazione* Freud opera una distinzione che rimanda proprio a quest'ultima tappa, nella quale il processo del «ricordare ed elaborare» giunge a compimento:

> La negazione è un modo di prendere coscienza del rimosso, in verità è già una revoca della rimozione, non certo però un'accettazione del rimosso. Si vede come la funzione intellettuale si scinde qui dal processo affettivo. Con l'aiuto della negazione viene annullata soltanto una conseguenza del processo di rimozione, quella per cui il contenuto della rappresentazione interessata non giunge alla coscienza. Ne risulta una sorta di accettazione intellettuale del rimosso, pur persistendo l'essenziale nella rimozione[39].

[38] Seguo qui l'uso che del concetto di «riappropriazione» fa Peter Bieri nel suo *Das Handwerk der Freiheit*, cit., cap. X; vedi anche le pagine penetranti che al concetto dedica Rahel Jaeggi, *Entfremdung. Zur Aktualität eines sozialphilosophischen Problems*, Frankfurt a.M., Campus, 2005; trad. it. *Alienazione*, Roma, Eir, 2015, cap. III.

Come in altri luoghi della sua opera, purtroppo, Freud non dice nulla di preciso su come debba realizzarsi nel dettaglio il «processo affettivo» grazie al quale la revoca della rimozione giungerebbe davvero in porto, e nel testo rimane poco chiaro anche quale aspetto della rimozione debba venire accettato dal soggetto in senso «affettivo» nella fase conclusiva di quella riappropriazione. Più chiaramente che in altri scritti Freud distingue nel processo di elaborazione individuale una presa di coscienza intellettuale, cioè meramente «cognitiva», da un momento di accettazione di tipo «affettivo». Mentre il primo snodo dovrebbe consistere nell'imparare a comprendere le circostanze nelle quali ha avuto luogo la rimozione (o il rimosso stesso) come un fatto della propria biografia individuale, il successivo passaggio, quello affettivo, dovrebbe condurre il soggetto ad accettare a posteriori quel fatto come un elemento motivazionale della propria personalità[40]. Il processo di riappropriazione riflessiva del proprio volere sembrerebbe giungere a compimento solo quando le circostanze rimosse che si ritrovano all'origine dell'atto di rimozione, o lo stesso rimosso, vengono integrati nel sistema di obiettivi del soggetto in modo tale da potere influire d'ora in poi in maniera determinante tanto sulla nostra comprensione di noi stessi quanto sullo sguardo che rivolgiamo al mondo e agli altri. A questo si riferisce il concetto freudiano dell'accettazione «affettiva». Rimane solo da chiarire se l'accettazione debba concernere il contenuto rimosso come tale oppure il fatto della rimozione. Freud sembra voler dire che ai fini della comprensione di sé debba venire retroattivamente accettato il rimosso stesso, ovvero il contenuto intenzionale del desiderio che a suo tempo è stato espunto. Una simile concezione, però, comporterebbe una conseguenza curiosa: ovvero che potremmo articolare e accettare il contenuto di una rimozione prima ancora di avere

[39] Freud, *Opere*, cit., vol. X, p. 198.

[40] Su queste due diverse forme di «accettazione» o «riconoscimento» in Freud vedi il pionieristico studio di Andreas Wildt, *«Anerkennung» in der Psychoanalyse*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», LIII, 2, 2005, pp. 461-478.

accettato per noi stessi sul piano emotivo il fatto stesso della rimozione. Io credo insomma che a questo riguardo dobbiamo allontanarci da Freud per interpretare l'accettazione affettiva della rimozione come obiettivo e termine ultimo del processo di riappropriazione di sé: dalla rimozione dobbiamo imparare ad accettare fin nell'intimo della nostra dimensione affettiva il fatto che, a suo tempo, la paura di perdere la persona amata ci ha costretti a espungere un desiderio che percepivamo come pericoloso. Solo l'ammissione di questa paura sul piano emotivo ci permetterà in un secondo tempo di accettare la dissociazione come un'espressione della nostra volontà, e quindi di riappropriarcene come di un elemento che ci appartiene. Il riconoscimento della nostra angoscia non basta da solo a ristrutturare il desiderio rimosso, questo è chiaro, ma in compenso non c'è altra via per imparare a riorganizzare mentalmente a posteriori il contenuto segregato e a conferirgli una forma proposizionale.

Da un punto di vista formale la concezione freudiana del rapporto dell'individuo con se stesso assomiglia moltissimo a quella di Kierkegaard[41]. Da un lato è vero che Freud ha sempre guardato con forte scetticismo ai prolungamenti in chiave filosofica della sua teoria[42], ma precludere certi confronti significa perdere di vista il nucleo centrale della sua intuizione. Né per Freud né per Kierkegaard la conquista della libera volizione è il risultato di un singolo atto di presa di coscienza che si esplicherebbe una volta per tutte in maniera istantanea: per accertarsi della propria libertà non basta procedere a un atto riflessivo che nel giro di un solo istante ci permetterebbe di constatare in modo spontaneo e indubitabile che i nostri sforzi e i nostri desideri sono espressione di una volontà che riconosciamo come nostra. Per accertarsi della propria libertà occorre piuttosto imbarcarsi in un lento e faticoso percorso di elaborazione e ricordo nel quale forziamo resistenze tenaci nel tentativo di riappropriarci a posteriori di elementi del nostro volere che in un primo tempo avevamo espunto. Poiché la causa di quella dissociazione è sempre e comunque l'angoscia (in termini freudiani,

[41] Cfr. Tilo Wesche, *Kierkegaard. Eine philosophische Einführung*, Stuttgart, Reclam, 2003, pp. 82 ss. e 206 ss.

[42] Cfr. a titolo d'esempio Freud, *Opere*, cit., vol. X, pp. 245 s.

la paura di venire separati dall'oggetto d'amore), bisogna essere in grado di accettare la paura come parte integrante della nostra personalità: quanto più compiutamente ci riesce di accogliere l'angoscia nel nostro sistema di obiettivi, tanto più depuriamo la nostra volontà dagli influssi e dagli elementi che non possiamo riconoscere come emanazioni del nostro volere. Il rapporto dell'essere umano con se stesso – per tentare di riassumere in poche parole la grandiosa intuizione di Freud – consiste in un processo di riappropriazione del proprio volere che passa per un riconoscimento affettivo della nostra angoscia.

X.

La normatività della vita etica

Da alcuni anni ha preso piede la tendenza a rivalutare la critica di Hegel al punto di vista della morale: nel campo della filosofia pratica abbiamo smesso di dare per scontato che «morali» debbano risultare per forza di cose soltanto quelle norme o quelle leggi che una procedura di verifica imparziale individuale o intersoggettiva ci abbia indotto a rappresentarci come un obbligo universale dal quale il nostro agire risulta vincolato. Le ragioni del progressivo abbandono di questo modello di normatività morale sono molteplici: si va dalla messa in risalto del complesso di temi e problemi legato alla motivazionalità, alla critica del carattere meramente deontologico degli obblighi dedotti per quella via. A conti fatti, però, l'obiezione decisiva si è rivelata essere quella legata al paradosso nel quale Kant e i suoi continuatori inevitabilmente incappano quando si trovano costretti a far dipendere l'autodeterminazione e l'autolimitazione di natura morale dal presupposto di una libertà che a sua volta, però, si può spiegare solo presupponendo l'esistenza di norme morali[1]. Nel momento in cui accettiamo di attribuire il predicato della «moralità» soltanto a quelle norme che ci rappresentiamo come prodotte «liberamente» nel corso di un autonomo atto di sottomissione volontaria o nel quadro di un accordo di tipo non coattivo, presto o tardi, non potendo retrocedere all'infinito, ci vediamo costretti a postulare come date certe altre norme di tipo morale, perché in loro assenza non si potrebbero neppure fondare quella libertà o quella libera comunicazione che l'argomento

[1] Per una sintesi della questione vedi Terry Pinkard, *Das Paradox der Autonomie. Kants Problem und Hegels Lösung*, in Thomas Khurana e Christoph Menke (a cura di), *Paradoxien der Autonomie*, Berlin, August Verlag, 2011, pp. 25-60.

presume. Nella morale kantiana questa dipendenza da norme preesistenti viene implicitamente ammessa nella formula del «fatto della ragione»; l'etica del discorso, invece, tende a camuffarla con il motivo della necessità di forme di vita che cercano la riconciliazione, introdotto in modo più o meno surrettizio[2]. Entrambi gli approcci, tuttavia, sembrano risentire di una medesima difficoltà: per poter anche solo concepire la procedura dell'autodeterminazione (individuale o comunicativa) risulta indispensabile attribuire già in partenza a certe norme morali una validità di portata universale. Il contraccolpo di questa critica delle teorie morali puramente costruttiviste, la cui fondazione retrocede all'infinito, si è tradotto in un ritorno ad approcci che tendono a prendere le mosse dall'orizzonte di norme e regole morali di volta in volta già dato. L'oscillazione periodica dei riferimenti retrospettivi di tipo storico, senza i quali la ricerca filosofica sembra incapace di procedere, torna oggi a privilegiare quelle teorie della morale che si sforzano di ricavare principi e vincoli per via ricostruttiva, desumendoli da norme storicamente vigenti.

Questo riorientamento comporta già di primo acchito un pericolo che risulta speculare ai rischi del kantismo, che in molti si sono affrettati a battezzare «neoaristotelismo»: se le norme morali si possono desumere di volta in volta soltanto dal contesto storicamente dato (cioè dalle regole di comportamento e dalle forme di vita già comunemente accettate, dal momento che a quelle e soltanto a quelle dobbiamo la nostra libertà deliberativa), adottare un simile punto di vista significherebbe per forza di cose legittimare l'ordine morale esistente. Il rischio è quello di appianare senza residui la distinzione tra vigenza sociale e validità normativa, che pure è parte integrante della nostra esperienza quotidiana, perché verrebbe a mancare la possibilità di addurre un criterio indipendente per distinguere in modo sufficientemente netto tra norme praticate socialmente e norme giustificate sul piano morale. È facile prevedere che finché lo spettro del mero convenzionalismo non verrà dovu-

[2] Jürgen Habermas, *Erläuterungen zur Diskursethik*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, p. 25; trad. it. *Teoria della morale*, Roma-Bari, Laterza, 1994, pp. 14 ss.; per la celebre formulazione kantiana vedi Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Werkausgabe*, vol. VII, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1968, p. 141; trad. it. *Critica della ragion pratica*, Roma-Bari, Laterza, 1986, p. 40.

tamente esorcizzato la posizione di Kant e dei suoi epigoni continuerà a tenere banco nella filosofia morale. Presto o tardi, pur con tutte le riserve che gravano sul formalismo astratto, la storia della ricezione filosofica tornerà a privilegiare gli approcci concorrenti, quelli improntati all'idea che le norme morali possano venire pensate soltanto come l'esito di una verifica imparziale condotta in sede individuale o comunicativa (nella realtà o anche solo in chiave ipotetica). Per tentare di indicare una via d'uscita da questa situazione antinomica, nelle pagine che seguono mi sforzerò di difendere il progetto hegeliano di una fondazione contestualista della morale dalla taccia di mero convenzionalismo: detto altrimenti, cercherò di mostrare come il concetto della *Sittlichkeit* o «eticità» metta a disposizione dell'autore della *Filosofia del diritto* un certo numero di criteri immanenti che gli consentono di discriminare tra norme socialmente vigenti e norme valide sul piano normativo in relazione all'orizzonte di una forma di vita di volta in volta data. Per riuscire nell'intento bisognerà liberare per quanto possibile la ricostruzione della metodologia hegeliana dalle ipoteche che derivano da una filosofia della storia fattasi oggi impraticabile: la dottrina hegeliana dell'eticità potrà continuare ad avere un peso nell'economia della filosofia morale contemporanea soltanto a condizione di potersi tradurre in una terminologia svincolata dal presupposto ontologico di un'autorealizzazione universale dello Spirito. In una prima fase (1), adottando un approccio che si potrebbe forse chiamare «post-metafisico», enucleerò i criteri generali che Hegel tenta di concepire come datità immanenti a qualunque forma di vita etica. In un secondo tempo (2) verificherò se sia possibile ricavarne alcuni spunti utili per difendere una concezione dello sviluppo morale orientata nel senso del progresso.

1. I requisiti ai quali su un piano ancora generalissimo Hegel fa soggiacere l'eterogeneo complesso di elementi sussunti sotto la categoria della *Sittlichkeit* costituiscono già di per sé dei corollari positivi delle obiezioni che Hegel muoveva contro la filosofia morale kantiana. Per Hegel non si tratta tanto di accantonare il punto di vista della moralità, quanto piuttosto di spogliarlo del suo carattere astratto, in modo tale da chiarire perché molte forme di prassi sociale del passato o del presente racchiudano già al proprio interno espressioni

più o meno mature di quel principio di universalizzazione che Kant contrapponeva per definizione alla realtà data. In termini hegeliani la categoria dell'eticità può riferirsi solo ed esclusivamente a pratiche sociali già esistenti (o esistite) che ci obbligano in maniera implicita (cioè appunto nella forma di costumi o consuetudini di vita, *Sitten*, e non in quella di imperativi calati dall'esterno) a rispettare altre persone «esautorando» il nostro egoismo[3]. Ne consegue che la prospettiva hegeliana risulta a priori incompatibile con una concezione di tipo neoaristotelico, secondo la quale ciascuna forma di vita sociale risulterebbe giustificata sul piano normativo già solo in virtù della sua forza motivante ed etica. Hegel è sempre rimasto troppo legato a una concezione dell'autonomia morale di matrice kantiana e all'ambizione di trascenderla inverandola nello «spirito oggettivo» della realtà istituzionale per potere anche solo concepire di limitarsi a dedurre la validità normativa di questo o quel sistema di norme dal fatto della sua mera vigenza sociale. Il suo obiettivo era correggere il carattere astratto, formalistico e insufficientemente motivato dell'idea kantiana della moralità risolvendola nel concetto della *Sittlichkeit* in modo tale da poter ricavare direttamente da quello i criteri che gli avrebbero consentito di discriminare tra forme meramente date e forme giustificate di pratiche legate a norme.

Un primo requisito che secondo Hegel tutte le forme di prassi designate come *sittlich* (cioè come etico-concrete) devono poter soddisfare per dare luogo a un inveramento o a un trapianto della moralità nella concretezza della realtà sociale scaturisce direttamente dal paradosso della libertà morale al quale accennavo in apertura. Se è vero che la nostra autodeterminazione morale deve necessariamente presupporre come già sempre giustificate se non altro le norme dalle quali dipende l'esercizio di quella libertà, potranno aspirare a valere come *Sittlichkeit* soltanto le pratiche che in virtù della loro struttura normativa instaurano una libertà del genere. Non tutte le tipologie di agire relazionale governato da regole, infatti, meritano di venire considerate già di per sé come

[3] In questi termini Kant descrive gli effetti del rispetto della legge morale in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in *Werkausgabe*, vol. VII, cit., pp. 27 s. (nota); trad. it. *Fondazione della metafisica dei costumi*, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 31-33 (nota). [Trad. it. modificata.]

una forma di moralità realizzata nel medium sociale, perché è inoltre indispensabile che esse risultino regolamentate da principi normativi richiamandosi ai quali i diretti interessati possano concepirsi l'un l'altro come autori e al tempo stesso come destinatari dell'interazione. Per risolvere il problema e quindi formulare un concetto di quelle pratiche all'altezza dei suddetti requisiti, ovvero concepito nei termini di una reciproca investitura, Hegel fa leva sul concetto del «riconoscimento», messo a punto già nelle opere giovanili sulla base di spunti fichtiani[4]. Il riferimento era a una specifica classe di comportamenti sociali, strutturati in modo tale che chi prende parte all'interazione sa di soggiacere a un vincolo di tipo normativo nella misura in cui riconosce alle controparti il diritto di valutare il proprio agire in relazione alla norma di volta in volta soggiacente. Quando sulla base di una certa norma socialmente assimilata siamo convinti di amare una persona, per esempio, per via delle obbligazioni che derivano da quella norma ci sentiamo in dovere di assegnare alla persona amata uno status che la autorizza a misurare i comportamenti da noi adottati nei suoi confronti sul metro dello standard che essi presuppongono. Nel caso del diritto formale, invece, ci sappiamo vincolati dalle norme che esso dispone nella misura in cui attribuiamo a tutti gli altri soggetti di diritto il potere e la facoltà di valutare il modo in cui interpretiamo nella pratica gli impegni presi reciprocamente. In ciascuno di questi casi l'atto del riconoscimento consiste nel conferire a una controparte (o a una pluralità di controparti) la facoltà di decidere della maggiore o minore conformità normativa delle nostre condotte. A un secondo livello, implicitamente, chi riconosce tiene a freno il proprio egoismo nella misura in cui sa che d'ora in poi le sue azioni risulteranno vincolate dalla norma le cui interpretazioni l'altro (o gli altri) ha lui stesso autorizzato a valutare. Ne consegue che per Hegel una prassi merita di venire descritta in termini di eticità soltanto quando un gruppo più o meno esteso di persone si attiene a una norma che ciascuno

[4] Cfr. Ludwig Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchungen in Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg-München, Alber, 1979; trad. it. *Il riconoscimento come principio della filosofia pratica*, in *Patologie della ragione*, a cura di Antonio Carnevale, Lecce, Pensa Multimedia, 2007; Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.

degli interessati può legittimamente invocare per giudicare la condotta di una delle controparti, perché soltanto in base a un presupposto di questo genere, che esclude tanto l'auto-attribuzione unilaterale di privilegi quanto un agire di mera routine, può esplicarsi nella concretezza della realtà sociale quell'intreccio di autodeterminazione e obbligazione normativa che Kant riteneva concepibile soltanto nei termini di un atto autoriflessivo isolato, sciolto da qualunque prassi quotidiana. Non è questa la sede per stabilire se e in che misura queste pratiche di osservanza collettiva di una norma radicate in un riconoscimento vicendevole presuppongano un'intenzionalità collettiva, ma lo studio di Titus Stahl ha fornito importanti contributi al chiarimento di questo problema[5].

È invece indispensabile richiamare una seconda componente che inerisce a questa prima definizione della prassi etico-concreta allo stesso titolo dell'eventuale presupposto di una intenzionalità collettiva, perché se così non fosse il modo di procedere di Hegel risulterebbe nell'insieme incomprensibile. La specifica natura di ognuna delle norme alle quali una cerchia di attori si attiene collettivamente nella misura in cui ciascuno degli interessati riconosce a tutti gli altri l'autorità necessaria per valutare di volta in volta le sue interpretazioni e le sue applicazioni pratiche stabilisce in linea di principio anche in quale veste o in relazione a quale aspetto della loro personalità gli interessati debbano relazionarsi gli uni agli altri. Se per esempio le controparti orientano il loro agire collettivo alla norma romantica dell'amore (per citare ancora una volta il cavallo di battaglia del giovane Hegel[6]), la reciproca valutazione del modo in cui ciascuno dei partner ha concretizzato la norma comune potrà fare leva su argomenti che rispecchiano in modo più diretto gli stati d'animo individuali di quanto invece non accada quando i soggetti si giudicano l'un l'altro nella veste di esponenti di una comunità di diritto, perché in questo secondo caso potranno giocare esclusivamente considerazioni derivanti da un certo grado di neutralizzazione della propria emotività

[5] Titus Stahl, *Immanente Kritik. Elemente einer Theorie sozialer Praktiken*, Frankfurt a.M., Campus, 2013, cap. IV.

[6] Cfr. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), in Id., *Werke*, vol. VII, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970, §§ 161 e 162; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano, Bompiani, 2006.

(mentre in una situazione di tipo amoroso è possibile obiettare a una determinata applicazione della norma anche adducendo ragioni che si limitano ad articolare sentimenti privati). Se la legittimità degli argomenti utilizzati da ciascuna delle parti dipende dalla specifica norma osservata collettivamente, però, questo significa – ne deduce Hegel – che l'atto di vicendevole riconoscimento dal quale scaturiscono i comuni doveri non va inteso come l'attribuzione reciproca di una generica autonomia deliberativa, ma piuttosto come la concessione via via specifica di una libertà di un certo ordine preciso[7]. Per questo, riassumendo, Hegel può affermare che nel quadro della norma dell'amore le controparti si riconoscono vicendevolmente come esseri bisognosi, mentre nell'orizzonte di validità del diritto formale si rispettano l'un l'altro come «soggetti di diritto». A che cosa rimandino nel concreto queste diverse qualificazioni dell'«avvenuto riconoscimento», però, emerge soltanto quando si tiene conto del carattere degli argomenti che in ciascun caso possono risultare ammissibili ai fini di una valutazione del comportamento altrui: riconoscere una controparte come un soggetto di bisogni (come un amante) altro non significa che accordargli l'autorità necessaria per valutare il nostro agire alla luce della norma comunemente accettata anche sulla base di argomenti puramente personali, colorati in senso emotivo. Questo sta a significare che ciascuna prassi etico-concreta intesa come un contesto di azione fondato sul riconoscimento reciproco produce in modo cooriginario certe forme determinate di autonomia deliberativa e uno specifico tipo di personalità, e lo fa in funzione degli argomenti che di volta in volta la norma comunemente accettata consente di addurre[8].

Hegel, però, non poteva limitarsi a dimostrare che all'interno di specifici contesti dell'agire etico-concreto noi pratichiamo già sempre quel principio di universalizzazione che Kant faceva derivare da considerazioni astratte: sarebbe stato

[7] Queste osservazioni vogliono essere una risposta a Robert Brandom, convinto che il riconoscimento si possa ridurre al conferimento reciproco di un solo e unico genere di autonomia deliberativa; cfr. Robert Brandom, *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, Cambridge (Mass.), Belknap, 2009, capp. II e III.

[8] Cfr. Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1992, cap. V; trad. it. *Lotta per il riconoscimento*, Milano, Il Saggiatore, 2002.

impossibile accontentarsi di opporre alla teoria morale kantiana quell'unica obiezione, perché Hegel era inoltre convinto che in termini morali fosse un errore contrapporre il dovere e l'inclinazione o la ragione e la sensibilità. Occorreva pertanto mostrare, in seconda battuta, perché nel quadro della prassi etica da lui descritta quella distinzione non avesse ragion d'essere. Per riuscire nell'intento Hegel prova a definire una seconda determinazione immanente propria di tutte le forme di eticità e ai suoi occhi non meno essenziale della prima. Di un inveramento o di un trapianto della moralità nella concreta realtà sociale si poteva parlare a ragion veduta soltanto nei casi in cui le norme convalidate dal riconoscimento reciproco presentassero la proprietà di conciliare le nostre reali aspirazioni con gli obblighi di volta in volta prescritti.

Contro Kant, di conseguenza, Hegel insiste sul fatto che una norma morale alle cui disposizioni gli esponenti di un gruppo sociale hanno scelto di piegarsi autorizzandosi l'un l'altro a correggersi vicendevolmente in suo nome debba sempre rispecchiare un valore etico nel quale trovano espressione le inclinazioni e gli scopi di ciascuno dei membri di quella collettività: soltanto a queste condizioni, come si legge negli appunti di un corso sulla filosofia del diritto, gli impegni assunti collettivamente possono venire intesi come «disposizioni in vista della libertà» e non come qualcosa che «fa ostacolo» e frappone barriere[9]. Nella morale praticata socialmente il dovere e l'inclinazione non divergono, né la ragione si contrappone astrattamente alla sensibilità, e questo accade perché le norme convalidate dalla reciproca sottomissione volontaria sono espressione di finalità etiche nelle quali ciascuno dei diretti interessati può ravvisare una condizione di possibilità della propria autorealizzazione. Si potrebbe addirittura affermare che secondo Hegel sganciare sul piano concettuale norme e valori costituisce un'opzione priva di senso già solo per il fatto che senza una carica di tipo etico le norme non avrebbero alcuna chance di innescare nel mondo reale un processo collettivo di reciproca autolimitazione. Ne consegue che un secondo criterio immanente per la definizione di quella dimensione che Hegel chiama *Sittlichkeit* o agire etico-concreto consiste nella

[9] Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Philosophie des Rechts. Vorlesungen von 1821/22*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2005, p. 157.

necessità che le norme alle quali ci si attiene collettivamente lascino intravedere in modo più o meno trasparente il loro proposito, cioè la loro ragion d'essere etica[10]. Se viene meno questo amalgama di regole normative e valori, e quindi se i diretti interessati non riescono più a scorgere negli impegni attribuitisi reciprocamente un presupposto della propria autorealizzazione personale, la relativa prassi smarrisce per necessità la sua qualità *sittlich*. Già a questo primo livello di chiarificazione concettuale, insomma, Hegel fa dipendere la validità normativa di un dato sistema di norme da un processo storico sul quale i diretti interessati non sono più in grado di esercitare alcun controllo, perché se da un lato, attribuendosi l'un l'altro la facoltà di sorvegliarsi a vicenda, hanno assunto la duplice veste di autori e destinatari della norma di volta in volta in questione, dall'altro garantire la pertinenza etica di quella norma a fronte delle fluttuazioni caleidoscopiche alle quali vanno soggette le inclinazioni personali dei soggetti non è in loro potere. Prima di passare a esaminare questo problema, che è la questione del ruolo giocato dalla storia nel concetto hegeliano dell'eticità, vorrei però spiegare brevemente come Hegel si rappresenta sul piano concettuale il trapianto o in altri termini l'inveramento della moralità nella realtà concreta dell'agire sociale.

Come già sappiamo, Hegel intende mantenersi fedele all'idea di ascendenza kantiana per cui gli atti di tipo morale vanno intesi come una sorta di autolimitazione o di sottomissione volontaria; per ragioni legate alla sua percezione del paradosso dell'autonomia morale, tuttavia, non è disposto ad ammettere che quegli atti possano esplicarsi solo in uno spazio noumenale, indipendente da ogni prassi già regolamentata a livello normativo, quasi che la norma morale venisse prodotta o creata soltanto in loro virtù e non potesse in alcun modo precederli. Hegel è invece convinto che i soggetti umani siano già sempre calati in un mondo di norme socialmente assimilate che preesiste loro: solo in un secondo tempo l'individuo le fa

[10] Hegel formula questa precondizione di ogni eticità in modi diversi, ma il più delle volte l'idea è che lo spirito, per diventare oggetto, debba «formarsi entro la limitazione e finitezza» dei «bisogni naturali» (cfr. per esempio Hegel, *Lineamenti di filosofia del diritto*, cit., § 187). Altrove si dice della «sostanzialità etica» che il suo «universale» deve racchiudere «fini motori» (*ibidem*, § 152).

attivamente proprie autorizzando gli altri soggetti coinvolti in una certa prassi a esercitare un controllo sui suoi contributi pratici. Quando tutti gli esponenti di un gruppo vincolato da una certa norma si riconoscono a vicenda, da quel riconoscimento reciproco scaturiscono obbligazioni[11] che Hegel chiama etiche e costituiscono da quel momento lo zoccolo di una prassi etico-concreta o di una forma di vita. Hegel, tuttavia, è abbastanza realista da ritenere suscettibili di venire appropriate in sede collettiva e perciò convalidate soltanto quelle norme che i diretti interessati, oltre ad averle assimilate socialmente, sono in grado di percepire al tempo stesso anche come precondizioni della propria autorealizzazione personale: in altri termini è convinto che le obbligazioni etiche e quindi anche le sfere di azione di tipo etico-concreto reggano alla prova soltanto nei casi in cui le norme controllate intersoggettivamente rimandino a finalità desiderabili o risultino espressione di valori universalmente accettati.

Il concetto hegeliano della *Sittlichkeit* si fonda su questi due criteri. A distinguere la validità «oggettiva» delle norme sociali dalla mera vigenza di fatto sono da un lato la scelta dei membri di un gruppo di erigerle a principio di una valutazione reciproca delle rispettive condotte, dall'altro la necessità che una norma esprima valori suscettibili di accordo generalizzato nel quadro di quel gruppo. Rappresentando la prassi etica in questi termini Hegel è convinto di essere riuscito a ricollocare nella concretezza della realtà sociale quasi tutti gli aspetti di quel concetto di «morale» che Kant aveva addirittura preteso di contrapporre alla realtà come un principio a parte. L'instaurazione di una sfera di *Sittlichkeit* – presupposto che Hegel ritiene indispensabile alla riproduzione sociale – è già sempre accompagnata da una «moderazione» dell'egoismo individuale nella realtà della vita quotidiana, senza che sia necessario fare entrare in gioco specifici fattori motivazionali. In altri termini, in Hegel il modello standard dell'efficacia sociale della morale consiste nell'appropriazione collettiva di norme eticamente fondate che assurgono a principi giustificati sul piano di un'etica concreta nella misura in cui gli esponenti di un gruppo si riconoscono vicendevolmente la facoltà di giudicarne le rispettive interpretazioni pratiche. Hegel, tuttavia,

[11] *Ibidem*, § 148.

non si nasconde che questa soluzione non esaurisce ancora le molteplici implicazioni della nozione kantiana dell'autonomia morale, perché l'imperativo categorico ci impegna a tenere a freno il nostro egoismo (e quindi a dare prova di un rispetto moralmente necessario) nei confronti del genere umano nella sua interezza, e non soltanto a beneficio degli esponenti della specifica collettività di cui facciamo parte. Come è noto, Hegel risponde a quella sfida mettendo a punto una filosofia della storia alla quale incombe il compito di dimostrare che il processo storico, inteso nella sua globalità, si può intendere come una dinamica di autorealizzazione dello Spirito che culmina nella produzione di equivalenti etici concreti di quello che Kant aveva chiamato universalismo morale. Nel secondo paragrafo del contributo, tuttavia, non procederò a verificare se Hegel sia riuscito o meno a formulare in maniera persuasiva questa tesi fattasi oggi chiaramente insostenibile, e quindi a rappresentare i contenuti universalistici della morale kantiana come l'esito di un progresso della coscienza della libertà. Proverò piuttosto a domandarmi se il suo modello standard della *Sittlichkeit* non racchiuda al proprio interno elementi teorici utili per pensare quel progresso anche lasciando cadere il presupposto di una filosofia della storia di stampo oggettivista[12].

2. Abbiamo tentato di ricostruire i criteri immanenti che Hegel ha posto alla base del suo concetto della *Sittlichkeit*, e strada facendo ci siamo imbattuti a ben due riprese in considerazioni che rendevano strutturalmente necessario un rinvio a processi e dinamiche di tipo storico. Il primo caso si ha quando Hegel tenta di trapiantare la morale nella concretezza della vita sociale presentandola come il risultato di una convalida collettiva di norme già date la cui applicazione e

[12] Sui presupposti della filosofia hegeliana della storia cfr. il persuasivo Rolf-Peter Horstmann, *Der geheime Kantianismus in Hegels Geschichtsphilosophie*, in Id., *Die Grenzen der Vernunft*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1991, pp. 221-244; cfr. inoltre Emil Angehrn, *Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie*, in «Zeitschrift für Philosophische Forschung», 35, 1981, pp. 241-364. In un ottimo contributo Martin Saar ha tentato di mostrare che sulla base di opportune selezioni testuali la filosofia hegeliana della storia si può concepire anche rinunciando alle premesse oggettiviste (come suggerirò io stesso più oltre): *Fortschritt im Rückblick. Zum Zusammenhang von Geschichtsphilosophie und Philosophiegeschichte bei Hegel*, inedito.

il cui corretto esercizio da parte di ciascuno degli interessati potrà ora venire verificata da tutti gli altri. Con questo riconoscimento vicendevole della facoltà di pronunciarsi in merito alla maggiore o minore adeguatezza dell'altrui applicazione di una norma, però, entra in gioco in tutte le sfere dell'eticità un momento di processualità storica, perché ciascuno dei membri di una collettività gode ora del diritto di impugnare le condotte pratiche delle controparti e invitarle a un'attuazione più consona di quella norma: stando alle premesse di Hegel, che pure non sempre sembra rendersene conto, alla morale intesa come espressione quintessenziale di tutte le norme appropriate collettivamente inerisce per forza di cose un aspetto di rivedibilità e perfettibilità storica. Il secondo dei due snodi rispetto ai quali la categoria dell'eticità ha dimostrato di dipendere da processi storici attiene all'idea che una traduzione riuscita delle norme in pratiche etiche concrete dipende dalla pertinenza etica di quelle norme, cioè da quella che si potrebbe chiamare la loro capacità di esprimere valori. Soltanto le norme che gli esponenti di una collettività hanno motivo di giudicare auspicabili ai fini della propria autorealizzazione personale possono venire appropriate secondo le modalità descritte. Dal momento che con il passare del tempo le inclinazioni e le aspirazioni individuali possono mutare, e quindi anche le norme concretamente assimilate e come tali *sittlich* possono smarrire via via il loro ancoraggio valoriale, però, anche a questa altezza entra inevitabilmente in gioco un elemento di processualità storica: Hegel è convinto che le regole di condotta che per un certo periodo hanno goduto di una convalida intersoggettiva, qualora non rispecchino più in maniera adeguata i desideri, gli obiettivi e le finalità dei contemporanei, possano rischiare di smarrire insieme alla vigenza sociale anche la loro validità «oggettiva».

Hegel è consapevole di questi due momenti di irruzione della storia nel mondo dell'eticità, e ne parla esplicitamente, eppure la sua rappresentazione del progresso nella storia del genere umano attribuisce loro un ruolo modestissimo. Di quando in quando Hegel accenna alla lotta per il riconoscimento come a una forza motrice del cambiamento storico e del miglioramento delle condizioni di vita, ma in generale, come ci è già capitato di osservare, preferisce appoggiarsi a una figura di pensiero di tipo ontologico, quella di uno

Spirito che si autorealizza e progredisce via via sopra le teste dei diretti interessati. Oggi che quella teleologia storica di matrice oggettivista risulta filosoficamente impraticabile, però, occorre domandarsi se il concetto hegeliano della *Sittlichkeit* non comporti già di per sé dei momenti di dinamismo storico immanente, e se questi non bastino (o quantomeno aiutino) a pensare un progresso morale in grado di esplicarsi nella storia anche una volta decaduto il presupposto di uno Spirito che si autorealizza anonimamente. A grandi linee si tratta di revocare il movimento compiuto da Hegel rispetto a Kant nel campo della filosofia della storia e di rendere plausibile un'idea di progresso ancora tutta ipotetica servendosi di mezzi esplicativi desunti non dall'arsenale antropologico di Kant, ma piuttosto dalla dottrina hegeliana dell'eticità[13]. A conclusione del presente contributo dovrò limitarmi ad alcune considerazioni sommarie che serviranno soprattutto a mostrare quanti aspetti di questo ipotetico progresso delle norme morali rimangano ancora da chiarire.

Come già sappiamo, la trasformazione delle norme meramente date e quindi assimilate in modo inconsapevole in obbligazioni di tipo etico equivale secondo Hegel a una vicendevole attribuzione della facoltà di misurare le azioni di ciascun individuo in funzione della loro conformità allo standard soggiacente, di volta in volta nel campo della relativa prassi. Ne consegue che per Hegel tutte le sfere dell'eticità e tutti gli ambiti istituzionalizzati dell'agire morale si radicano sempre per definizione in rapporti di riconoscimento reciproco. In virtù di questa vicendevole investitura ciascun interessato si vede attribuire per principio il diritto di impugnare il modo in cui una o più delle controparti praticano una certa norma accettata collettivamente, e di farlo adducendo argomenti

[13] Come ha mostrato Yirmiyahu Yovel, *Kant and the Philosophy of History*, Princeton (N.J.), Princeton University Press, 1980, parte II, nella sua costruzione euristica del progresso storico-universale già Kant accenna a certi aspetti di una lotta per il riconoscimento, anche se l'influenza di Rousseau lo induce ad appiattirli sul tema di un conflitto alimentato dalla vanità. La strategia da me adottata, al contrario, consiste nell'affiancare a uno schema esplicativo euristico dello stesso genere l'idea di una lotta per il riconoscimento mediata da elementi normativi: questo intendo dire quando parlo di fare leva su considerazioni hegeliane per effettuare un passo indietro da Hegel a Kant nel campo della filosofia della storia.

riferiti a quella norma stessa. È quindi inevitabile che nella realtà quotidiana di una prassi etica concreta l'interpretazione dello standard immanente che la governa debba dare luogo a controversie nonostante lo stabilizzarsi delle abitudini, perché va soggetta a un incessante afflusso di nuove obiezioni e nuove riserve. Come in altri ambiti dell'agire consuetudinario (la «scrittura» o la «lettura», per esempio), i *Sitten* ai quali si riferisce etimologicamente la categoria della *Sittlichkeit*, cioè i costumi o le usanze, non costituiscono un che di fissato e irrigidito per sempre, ma presentano invece un certo grado di mobilità e un margine di correzione autoriflessiva che li rende soggetti a una costante revisione in base a giudizi. Le ragioni che possono essere fatte valere all'interno di una sfera di eticità per criticare il modo storicamente invalso di applicare lo standard di riferimento si possono ricavare dalla stessa norma soggiacente, ma anche desumere da elementi nuovi emersi in un secondo tempo nel suo orizzonte di validità. Tutte le norme suscettibili di venire appropriate collettivamente e per ciò stesso di assurgere a principi di etica concreta – che si tratti del criterio di anzianità, del principio di mutua assistenza o del postulato dell'uguaglianza – risultano sufficientemente aperte all'interpretazione da rendere possibili applicazioni anche molto diverse tra loro, ma questo non è tutto: le norme funzionano anche come fasci di luce capaci di rendere percepibili sempre nuovi stati di cose e circostanze che in precedenza risultavano invisibili. Immaginiamo ora che con il passare del tempo le obiezioni formulate dai diretti interessati sulla base di argomenti del tipo descritto portino realmente a una revisione delle modalità di applicazione della norma e quindi delle pratiche etiche concrete: nel loro accumularsi storico tali revisioni funzionano come paratie sempre più stagne che ciascuna nuova critica deve riuscire a forzare prima di poter venire presa in considerazione. Le innovazioni nel campo dell'applicazione di una norma etica concreta (innovazioni che per l'essenziale si possono intendere nel senso di una generalizzazione o differenziazione) non vanno perdute nel succedersi delle generazioni, ma piuttosto si assommano alle precedenti dando luogo a soglie il cui livello argomentativo via via sempre più ambizioso costituisce un parametro al di sotto del quale gli esponenti di una collettività non possono più scendere. Se questo è vero, la storia complessiva di una sfera di eticità costituisce

un esempio di processo di apprendimento non preventivato il cui motore è costituito da una lotta per il riconoscimento, nella misura in cui i diretti interessati competono nel nome di una stessa norma istituzionalizzata per stabilire quale delle possibili applicazioni risulti maggiormente adeguata alla propria condizione e alle proprie inclinazioni personali. Più quella lotta progredisce, cioè più sono le revisioni alle quali il modo di praticare la norma in questione è già stato sottoposto, più si restringe il margine di gioco a disposizione per argomentare nuove obiezioni e riserve[14]. Ne consegue che la storia di una sfera di eticità si può intendere anche come un processo di progressiva erosione di un'eccedenza normativa che inerisce in origine a qualunque norma, indipendentemente dalla sua natura, e che questo processo di limatura procede per mezzo di conflitti.

Se si vuole rimanere nell'ambito dei conflitti mediati da norme, e quindi continuare a credere che la storia umana sia sempre una storia di lotte per il riconoscimento, occorre spiegare a questo punto perché con il passare del tempo certe norme etiche concrete possano perdere la loro accettabilità collettiva e venire gradualmente rimpiazzate da altre norme più aperte e in prospettiva suscettibili di una più ampia universalizzazione. Questo significa riferirsi al secondo dei due livelli in corrispondenza dei quali Hegel fa intervenire la storia nel processo di formazione della *Sittlichkeit*. A questo riguardo la dottrina hegeliana dell'eticità, a differenza della sua teleologia storica, mette a disposizione un argomento ancora spendibile: l'idea che i conflitti intorno all'applicazione della norma finiscano per modificare a poco a poco anche le aspirazioni e le inclinazioni dalle quali in un primo tempo essi traevano origine. Si potrebbe quindi affermare che la lotta stessa eserciti su tutti gli interessati un effetto socializzante, perché li costringe a capire meglio le proprie motivazioni e quindi a potenziare le forze dell'individuazione (così funziona, secondo Hegel, il moderno istituto della famiglia, nel cui quadro il soggetto

[14] Un'idea molto simile è alla base del procedimento ricostruttivo che ho adottato nelle parti storico-empiriche del mio studio *Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit*, Berlin, Suhrkamp, 2011; trad. it. *Il diritto della libertà. Lineamenti per un'eticità democratica*, Torino, Codice, 2015.

in crescita, lottando per l'amore, enuclea successivamente motivi che a lungo andare lo inducono ad abbandonare del tutto quella sfera normativa di partenza). Se ora proviamo ad applicare l'idea di una retroazione socializzante della lotta per il riconoscimento a contesti storici più ampi, si profila l'ipotesi che nel corso di un conflitto particolarmente protratto intorno alla realizzazione adeguata di un principio di eticità i motivi degli interessati possano via via modificarsi in modo tale che alla lunga la norma oggetto di contesa non viene più neppure percepita come un riferimento auspicabile: in questo caso le forze dell'individuazione sprigionate da quella lotta avrebbero finito per modificare in modo talmente radicale le inclinazioni, gli obiettivi e l'idea del bene dei diretti interessati da rendere indecifrabile il valore sotteso alla norma finora vigente[15]. Quella norma nel nome della cui corretta interpretazione erano state combattute le lotte del passato, fattasi moribonda e ormai quasi del tutto priva di smalto etico, dovrebbe allora venire rimpiazzata da una norma nuova la cui ragion d'essere etica risulti sufficientemente ampia da fornire un appiglio anche alle nuove aspirazioni. La storia della *Sittlichkeit*, in altri termini, si potrebbe intendere come una successione di norme istituzionalizzate ciascuna delle quali, rispetto alla precedente, è tenuta a risultare più inclusiva sul piano etico e più conforme al bene. Neppure gli attori in questo caso sarebbero in grado di esercitare alcun controllo sulle fluttuazioni caleidoscopiche delle inclinazioni e degli impulsi che governano via via il loro agire, ma la loro storia rimarrebbe comunque mediata da quella lotta per il riconoscimento che nelle sfere dell'eticità funge da motore dello sviluppo morale.

[15] Si tratta ancora di formulazioni molto provvisorie. Di fatto sto proponendo di interpretare in termini di teoria del riconoscimento quel processo storico-universale che vari pensatori moderni (soprattutto Hegel e Durkheim) hanno descritto come una «individuazione» o «individualizzazione» crescente. L'idea è che il margine di gioco per la comprensione e l'appropriazione di motivazioni e particolarità di tipo individuale nel quadro dei già citati conflitti intorno all'interpretazione di principi di riconoscimento istituzionalizzati risulti sempre più ampio, perché la lotta come tale ci costringe a capire meglio quelle motivazioni e a farle valere sotto forma di argomenti.

XI.

Tre, e non due concetti di libertà

Perfino chi non trova molto convincente l'illustre prolusione di Isaiah Berlin sui due concetti di libertà ha finito per ritenere quasi scontato che nella moderna concezione della libertà individuale sia riconoscibile una duplicità di significati che finisce per coincidere in tutto o quasi con la bipartizione operata da Berlin in quel saggio[1]. Da un lato (o quantomeno così ci pare) la cultura normativa della modernità annovera un concetto puramente «negativo» della libertà che consiste nell'appannaggio di una sfera il più possibile ampia al cui interno il singolo ha facoltà di perseguire interessi puramente individuali al riparo da ingerenze esterne; dall'altro siamo non meno convinti che la libertà individuale consista propriamente nel fatto di agire in base a motivazioni che la persona reputa giuste, e quindi nell'autodeterminazione delle proprie condotte. Tutt'al più siamo disposti a individuare nell'ambito di questo secondo modello di libertà, che si potrebbe chiamare «positivo», un'ulteriore distinzione tra una forma «autonoma» di autodeterminazione e una «autentica», in modo tale da rendere ragione del contrasto che sussiste tra un agire individuale improntato a norme morali e un agire orientato all'obiettivo di realizzare la propria natura, fatta di bisogni percepiti come individuali per definizione[2]. Nel complesso, tuttavia, rimaniamo fedeli a una suddivisione delle nostre libertà

[1] Isaiah Berlin, *Two concepts of liberty*, in Id., *Four Essays on Liberty*, Oxford, Oxford University Press, 1975; trad. it. *Due concetti di libertà*, Milano, Feltrinelli, 2000.

[2] Su questa ulteriore distinzione cfr. Christoph Menke, *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1996, cap. IV, e Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1992, pp. 28 ss., trad. it. *Il disagio della modernità*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

in una variante positiva e in una negativa. Nelle pagine che seguono vorrei provare a dimostrare che questa bipartizione ispirata al magistero di Isaiah Berlin soffre di una gravissima insufficienza, perché nessuno dei due modelli contempla l'eventualità che gli intenti di un attore sociale possano prendere forma soltanto nel quadro di una cooperazione multilaterale tra una pluralità di soggetti, e quindi che i suoi fini possano realizzarsi in maniera non coattiva soltanto nei termini di un agire comune. In questo caso, l'idea che tendiamo a dare per scontata, e cioè che la libertà individuale consisterebbe nella realizzazione di un fine personale (preesistente o sorto per via autoriflessiva) smette di funzionare, perché lo stesso esplicarsi della libertà dovrebbe venire inteso come un processo di natura cooperativa nello svolgersi del quale (e in nessun caso prima) gli obiettivi da realizzare emergono solo grazie al contributo di altri soggetti.

Per prima cosa cercherò di chiarire sulla base di alcuni esempi noti a tutti come si debba intendere una forma cooperativa di realizzazione della libertà; questo primo passaggio servirà anche a dimostrare che l'esperienza di questa terza categoria della «libertà» è un fenomeno del tutto comune nella nostra vita quotidiana: il problema è solo che ci mancano le parole giuste per caratterizzarla come una forma di libertà (1). In un secondo momento richiamerò per sommi capi una tradizione filosofica che ha sempre insistito su questa idea di libertà: una «libertà sociale», come intendo chiamarla d'ora in poi. Si tratterà soprattutto di mostrare che in altri tempi ha avuto corso una terza accezione del concetto di «libertà» in grado di rendere perfettamente conto dei casi di vita quotidiana analizzati nella prima parte del contributo (2). In un terzo e ultimo paragrafo mi domanderò in una chiave più sistematica se il modello finora delineato sulla base di esempi puntuali costituisca davvero un terzo concetto di libertà irriducibile alla bipartizione tradizionale. Non si tratterà soltanto di definire in modo sufficientemente chiaro alcune delle caratteristiche che lo distinguono dagli altri due modelli, ma anche di mostrare perché la nostra autocomprensione non può fare a meno di questo terzo concetto di libertà (3).

1. Può essere utile prendere le mosse da un esempio attinto alla quotidianità politica delle nostre società, perché esaminare un caso che tutti conosciamo molto bene ci consentirà di chiarire senza eccessivi sforzi la forma di libertà che in esso si esplica. Penso alla nostra partecipazione (assidua o saltuaria che sia) ai processi di determinazione democratica del volere comune sotto forma di interventi in discussioni politiche o manifestazioni di protesta, nella scelta di firmare petizioni o anche solo in un gesto semplice come il volantinaggio. Il primo aspetto che immediatamente colpisce in tutti questi comportamenti è quanto risulti difficile, anzi impossibile, descriverli nei termini della categoria tradizionale della libertà negativa, nonostante si possa indubbiamente ravvisare in essi l'esplicarsi di una libertà individuale. Quando prendiamo posizione in ambito politico, indubbiamente, ci avvaliamo dello spazio di non ingerenza che ci viene garantito dallo Stato di diritto e che ci consente di manifestare in modo libero e spontaneo le nostre convinzioni nella sfera pubblica. Eppure sarebbe fuorviante immaginare che l'origine di quella presa di posizione debba essere un «Io» isolato e perfettamente conchiuso su se stesso, come sembra invece implicare il modello della libertà negativa, e ancora più erroneo sarebbe pensare che l'azione si concluda con il nudo fatto dell'enunciazione del nostro parere, come se quello fosse il vero fine del nostro libero agire. Ridurre il fenomeno della convinzione politica come essa si manifesta nelle prese di posizione pubbliche alla risoluzione privata di un soggetto che agirebbe per proprio conto nel nome della propria libertà individuale significherebbe dare dell'accaduto una descrizione almeno parzialmente erronea, perché in un caso del genere la determinazione della volontà del singolo non si esplica nei termini di un monologo, né mira in alcun modo a una realizzazione puramente privata del proprio contenuto. È vero piuttosto che il soggetto, quando prende la parola, si riferisce a un'intera catena di precedenti prese di posizione per tentare di correggerle o migliorarle, tanto è vero che l'unico modo adeguato per concepirlo è nella sua veste di esponente di un «Noi» che preesiste al suo pronunciamento ed è sempre presente nell'autoriflessione del soggetto. In questo caso, insomma, l'estrinsecarsi di un agire «libero» non si può considerare compiuto con la manifestazione della propria personale convinzione, perché la ragion d'essere di quella presa di posizione da parte dell'individuo nonché l'unico adempimento che essa possa ammettere (nel senso che

risulterebbe giustificato ritenerla almeno provvisoriamente come conclusa) è una reazione del «Noi» al quale era rivolta, o anche solo di alcuni dei suoi esponenti, che a loro volta prenderanno la parola per tentare di correggere o migliorare le convinzioni politiche degli altri. Dalla situazione descritta sembra possibile dedurre che i cittadini che prendono parte alla determinazione democratica di un volere comune non possono che considerare le proprie prese di posizione come coimplicate in maniera talmente inscindibile le une nelle altre da rendere necessario postulare l'esistenza di un «Noi» al cui mantenimento in essere essi stessi cooperano con i loro rispettivi contributi.

Anche se abbiamo evidentemente la tendenza a concepire la partecipazione alla determinazione democratica di una volontà comune come l'estrinsecazione di una libertà di tipo individuale, per le ragioni appena indicate non sembra ammissibile descriverla come l'esercizio di una libertà meramente negativa[3]. Nessuna delle tre componenti la cui compresenza consente in generale di parlare di quella proprietà sembrano applicarsi in maniera plausibile alla fattispecie in esame: né l'agente può venire presentato come un soggetto privato che formula soltanto per sé i propri obiettivi pratici; né si può affermare che agisca in modo «libero» solo nella misura in cui altri attori non si immischiano «arbitrariamente» nelle sue condotte; né, infine, il suo agire giunge a termine con la manifestazione di un'opinione, perché soltanto qualora altri partecipanti reagissero a quella presa di posizione in forme delle quali sarebbe possibile rendere conto in termini razionali, lo si potrebbe giudicare compiuto. L'agire delle concittadine e dei concittadini non costituisce affatto un ostacolo all'esplicarsi della mia attività politica, ma non ne rappresenta neppure la semplice precondizione: i due aspetti risultano intrecciati in modo talmente intrinseco da non consentire praticamente di parlare di un atto meramente individuale. La libertà democratica sembra potersi realizzare soltanto in una cooperazione strutturata in modo tale per cui le prese di posizione di ciascuno vanno intese alla stregua di

[3] Nella stessa direzione procede Bernard Crick, *Freedom as politics*, in Peter Laslett e Walter Garrison Runciman (a cura di), *Philosophy, Politics, and Society*, third series, Oxford, Blackwell, 1969, vol. III, pp. 194-214.

contributi complementari in vista del progetto comune che consiste nella formazione di una volontà generale[4].

Una delle ragioni per cui tanto spesso perdiamo di vista la struttura «intersoggettiva» o «cooperativa» della libertà politica è forse che il più delle volte ci rappresentiamo il caso standard della partecipazione democratica sul modello privato del voto in cabina elettorale: in quel caso, sì, potrebbe sembrare che la libertà consista in un atto individuale e chiaramente circoscritto che consiste nel farsi un'idea delle proprie preferenze ragionando per proprio conto e poi esprimerla nel modo più segreto possibile, al riparo dalle ingerenze arbitrarie di altri. Eppure una simile concezione dell'agire democratico, contro la quale è insorto già John Dewey, che la accusava di mascherare l'elemento positivo della partecipazione[5], incorre in una fallacia: prende la parte per il tutto, ignorando il fatto che i dibattiti pubblici, la libertà di cronaca dei media e quindi anche i processi di influenzamento reciproco che precedono una tornata di elezioni sono elementi costitutivi e non meramente accidentali della democrazia[6]. Il processo di voto come tale, che può forse ancora venire pensato sul modello della libertà negativa (seppure a condizione di isolarlo dall'insieme), è solo un momento di un accadere molto più ampio, un processo che servendosi di opportuni strumenti preposti allo scambio di esperienze e opinioni ha il compito di fare in modo che le convinzioni individuali non vengano solamente aggregate, ma anche rifuse in una «volontà comune» il più possibile razionale. Perfino nei casi in cui le opinioni risultano troppo divergenti perché possa prendere forma un accordo intorno al bene comune, però, la corsa all'interpretazione migliore che scaturisce da quella situazione di stallo può venire descritta come un processo di cooperazione. Chi prende parte a processi di definizione di una volontà comune,

[4] Cfr. Elizabeth Anderson, *The epistemology of democracy*, in «Episteme», 3, 2006, pp. 9-23. Un grandioso tentativo di procedere nella stessa direzione è stato proposto già centoventi anni addietro dal neohegeliano britannico Bernard Bosanquet: *The reality of the general will*, in «International Journal of Ethics», 4, 1984, pp. 308-321.

[5] Cfr. per esempio John Dewey, *The ethics of democracy*, in Id., *The Early Works*, vol. I, Carbondale-Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1969, pp. 227-249; trad. it. *Etica della democrazia*, in Id., *Scritti politici*, Roma, Donzelli, 2003, pp. 3-22.

[6] Cfr. nuovamente Anderson, *The epistemology of democracy*, cit.

a prescindere dal loro carattere, che può essere consensuale o conflittuale, non può più concepire il carattere non coattivo e la libertà che caratterizzano il suo contributo nei termini di una traduzione il più possibile indisturbata di interessi meramente privati: già solo per articolare verbalmente i propositi che lo animano il singolo deve proiettarsi con l'immaginazione nelle credenze altrui, accettarle come potenziali istanze correttive e per ciò stesso concepire la determinazione democratica di un volere condiviso come un'impresa cooperativa finalizzata alla ricerca di un bene comune.

Per non suscitare l'impressione erronea che soltanto il processo di determinazione democratica del volere comune si sottragga a una formulazione in termini di libertà negativa citerò un altro caso di vita quotidiana che tutti conosciamo bene, molto diverso ma per certi aspetti anche molto simile al precedente esempio. Anche i rapporti di amicizia e amore, che probabilmente la maggior parte di noi descriverebbero in termini di libertà in considerazione del loro carattere spontaneo e del libero dispiegamento dell'Io che li accompagna, risultano molto difficili da pensare sul modello di una realizzazione indisturbata di intenzioni concepite in una sede puramente privata. Già soltanto il primo dei tre requisiti del concetto di libertà negativa risulta del tutto privo di pertinenza: chi intrattiene un rapporto di amicizia o amore sincero tenderà probabilmente a descrivere il proprio comportamento come «libero», eppure le sue intenzioni non possono che prendere forma in relazione ai desideri e ai bisogni della controparte. In un caso del genere nessuno potrebbe ragionevolmente affermare che il libero agire in questione risponda a interessi o propositi fondati in maniera esclusiva sul volere di un attore isolato. Anche sganciandolo almeno in parte dal presupposto di un Io isolato, il concetto della libertà negativa risulta inapplicabile alla forma del tutto peculiare di libertà che si esplica nell'amore o nell'amicizia, perché non solo l'ingerenza di altre persone nella propria sfera di azione non viene percepita in questi casi come un fattore limitante (il che risulterebbe al più compatibile con l'idea che soltanto le «interferenze arbitrarie» o «incontrollate» possano impedire l'esercizio della libertà negativa[7]), ma le volontà individuali

[7] Cfr. per esempio Philip Pettit, *Agency-freedom and option-freedom*, in «Journal of Theoretical Politics», 15, 2003, pp. 387-403.

delle persone coinvolte risultano a tal punto sincronizzate o armonizzate tra loro che lo stesso concetto di ingerenza esterna perde totalmente di senso. Spesso nei rapporti di amicizia o amore la limitazione del proprio volere in funzione di un Altro concreto risulta così capillare da rendere impossibile distinguere in modo chiaro e netto i «propri» interessi o i «propri» fini da quelli della controparte. Le aspirazioni delle due persone non risultano solo parzialmente sovrapponibili per questo o quell'aspetto, ma si intrecciano in modo talmente intrinseco che il loro adempimento si può percepire da una prospettiva condivisa come una priorità comune[8]. Laddove gli interessi di un individuo risultino a tal punto fusi con quelli di altri soggetti da rendere difficile distinguere in maniera adeguata tra il «mio» e il «tuo», però, smette di fare presa anche l'idea che la libertà di una persona si possa misurare in funzione della sua capacità di realizzare fini «propri» al riparo da ingerenze arbitrarie.

Non serve aggiungere altro per mostrare che i due esempi citati (la determinazione democratica del volere collettivo e i rapporti interpersonali) presentano molti più caratteri comuni di quanto non appaia a prima vista. L'aspetto che nell'uno come nell'altro caso vanifica il tentativo di applicare la categoria della libertà negativa è grossomodo lo stesso, e dipende dall'impossibilità di chiarire in maniera soddisfacente in che cosa dovrebbe consistere, di preciso, quella volontà «propria» nella cui piena realizzazione si vuole ravvisare il «libero» agire di un individuo. Nel processo democratico di determinazione di una volontà comune possiamo concepire in modo corretto il nostro agire politico soltanto nella prospettiva sempre presente di un «Noi» al cui incessante rinnovamento tentiamo di contribuire enunciando le nostre convinzioni; dal momento che quel contributo sottintende la disponibilità ad assumere il punto di vista altrui, tuttavia, il carattere «proprio» di queste convinzioni costituisce un aspetto sempre molto provvisorio e ipotetico, tanto che risulta impossibile adottarlo come un punto di riferimento stabile in

[8] Sulla distinzione tra *overlapping ends* e *intertwining ends* cfr. le considerazioni svolte in Daniel Brudney, *Gemeinschaft als Ergänzung*, in «Deutsche Zeitschrift für Philosophie», 58, 2010, pp. 195-219.

base al quale misurare la realizzazione impregiudicata della libertà individuale. Analogo è il caso dei rapporti di amicizia o amore, nei quali il confine tra i «propri» fini e quelli della controparte viene ulteriormente eroso: anche qui, in base alla prospettiva di un «Noi» già sempre presupposto, i progetti o gli scopi dell'Altro vengono coinvolti fin dall'inizio nella determinazione dei «propri» obiettivi come componenti talmente intrinseche che il risultato è in generale un intreccio delle aspirazioni di entrambe le parti. Nell'uno come nell'altro caso, e per le stesse ragioni, il concetto di libertà negativa risulta insomma inadeguato a descrivere le forme di libertà praticate dai soggetti, perché queste consistono in una spontanea sinergia che presuppone tra gli obiettivi pratici delle controparti un grado di congruenza collettiva più elevato di quello che il modello è in grado di tollerare.

Di fronte a queste considerazioni si potrebbe obiettare che gli esempi addotti fin qui, se non si possono descrivere in termini di libertà negativa, potrebbero costituire dei casi di libertà positiva. Dal momento che anche questa seconda categoria appartiene agli strumenti dei quali ci serviamo nella vita di tutti i giorni per illustrare la nostra cultura normativa (per esempio quando parliamo di autonomia morale), sembrerebbe opportuno provare ad applicare ai due esempi già discussi il secondo modello di libertà identificato da Isaiah Berlin. Eppure basta poco per mostrare che neppure questo secondo approccio risulta all'altezza del tipo di libertà che si realizza nella determinazione democratica del volere collettivo o nell'amore e nell'amicizia. Introdurre il concetto della libertà positiva, come è noto, serve a evitare che un'azione individuale possa venire definita «libera» semplicemente sulla base del fatto che nessun impedimento arbitrario intervenuto dall'esterno ne ostacola il decorso. Per essere considerata come libera, infatti, un'azione deve soddisfare un requisito supplementare: quello di contribuire a concretizzare obiettivi o valori di carattere superiore (come la conformità a norme morali in Kant o la realizzazione della nostra natura di esseri bisognosi nella tradizione romantica)[9]. Eppure, fintantoché

[9] Su questo spettro di concetti positivi della libertà cfr. Raymond Geuss, *Auffassungen der Freiheit*, in «Zeitschrift für philosophische Forschung», XLIX, 1995, pp. 1-14.

ci limitiamo a considerare anche questa seconda libertà come un'attività il cui adempimento spetta al singolo soggetto in quanto esercita in forme pratiche una capacità che gli inerisce (per esempio, quella di orientarsi in base a norme o quella di articolare verbalmente dei bisogni), appare chiaro che il concetto della libertà positiva non risulta granché utile per analizzare le azioni addotte a titolo di esempio, perché la loro peculiarità consiste nel fatto che più soggetti hanno dovuto agire l'uno per l'altro onde realizzare un risultato che ciascuno degli interessati potesse percepire a partire dalla propria prospettiva individuale come un comune esercizio di libertà. La categoria della libertà positiva risulta pertinente nella misura in cui per agire gli uni in vista degli altri nel modo descritto anche le cittadine e i cittadini (o gli amanti, gli amici ecc.) devono orientarsi in base a determinati ideali: per esempio, il bene che consiste in un esercizio paritario della sovranità popolare oppure in un'intimità governata dalla fiducia. Proprio questo reciproco «agire per», tuttavia, risulta incompatibile con l'idea tradizionale della libertà positiva, perché lo specifico bene al quale si mira nella determinazione democratica del volere comune o nei rapporti amorosi può venire realizzato soltanto quando più soggetti eseguono spontaneamente azioni che si completano a vicenda, rendendo possibile una libera cooperazione sinergica.

Questo potrebbe anche significare che la differenza tra la libertà positiva e la terza forma di libertà che stiamo cercando di definire attiene soltanto allo specifico tipo di bene di volta in volta perseguito, e non alle modalità o alle forme di attuazione: mentre in quella che si è convenuto chiamare libertà positiva vengono perseguiti beni o valori di carattere «individuale», nel senso della possibilità di venire realizzati da una singola persona in forza delle sue sole capacità, nell'altro caso, quello della libertà della quale ci stiamo occupando, sono in gioco beni e valori che posseggono un carattere «collettivo» nella misura in cui la loro realizzazione esige gli sforzi coordinati di più soggetti. Se questa distinzione risultasse plausibile, la determinazione democratica del volere comune, l'amicizia e l'amore si ridurrebbero a una variante collettiva della libertà positiva: una possibilità che lo stesso Isaiah Berlin contempla brevemente nella sua celebre conferenza, ma solo per respingerla senza esitazione a causa del pericolo di snaturamento

dispotico che sembra accompagnarla[10]. Le ragioni che lo inducono a fare un passo indietro chiariscono tra le altre cose che Berlin immagina la realizzazione collettiva della libertà positiva sull'esatto modello del suo esercizio individuale, cioè come se i membri di un gruppo, pensato come omogeneo, dovessero compiere tutti la stessa azione per concretizzare all'unisono i valori o i beni nel cui perseguimento viene ravvisato lo scopo della libertà. Una situazione del genere, però, non ha chiaramente nulla a che spartire con quelle che sopra abbiamo indicato come caratteristiche del tipo di libertà che viene esercitato nel dibattito democratico o nei rapporti di amicizia e amore, perché in questi casi le parti coinvolte non si comportano affatto come esponenti di un gruppo ridotto all'omogeneità: al contrario, sono incessantemente chiamate a negoziare per stabilire collettivamente come gli impegni pratici risultanti dall'orientamento valoriale comune (e quindi anche i contributi complementari di ciascuno) possano venire suddivisi e distribuiti. Il «Noi» che le cittadine e i cittadini (o gli amanti e gli amici) devono necessariamente presupporre è insomma qualcosa di molto diverso dalla situazione alla quale Isaiah Berlin sta pensando quando descrive l'esercizio collettivo della libertà positiva: nell'un caso i membri del gruppo hanno giurato fedeltà a un obiettivo etico che tutti i singoli sono chiamati a realizzare per mezzo di contributi operativi già prefissati; nell'altro, pur nella condivisione di un comune orientamento a determinati valori, occorre negoziare incessantemente la forma nella quale i compiti comuni andranno suddivisi e distribuiti alla luce di obiettivi continuamente reinterpretati. In questo secondo caso, pur tenendo a freno la propria volontà in considerazione degli altri, il singolo conserva il diritto di esprimere il proprio parere e quindi anche quello di contribuire a stabilire il modo in cui le azioni di ciascuno dovranno incastrarsi le une nelle altre per completarsi a vicenda. Nel processo di determinazione democratica questo si vede dal fatto che chi partecipa alla produzione cooperativa di un volere comune deve sempre di nuovo decidere se assumere il ruolo di chi parla oppure quello di chi ascolta, il ruolo di chi manifesta o quello di chi rimane a guardare; nel caso dell'amore o dell'amicizia, invece, dal fatto che i partecipanti possono avvalersi in

[10] Berlin, *Due concetti di libertà*, cit., pp. 24-29.

qualunque momento della possibilità di tentare di convincere la controparte dell'opportunità di ridistribuire secondo criteri nuovi i compiti e i doveri derivanti dal legame comune. Negli esempi citati, in ogni caso, i partecipanti sono implicati nel comune «Noi» sottinteso all'azione in modo molto diverso dai membri del collettivo che Isaiah Berlin presenta come portatori di un processo di realizzazione sovraindividuale di una libertà positiva, perché conservano il diritto di pronunciarsi sul modo in cui desiderano intrecciare le rispettive azioni finalizzate allo scopo collettivo, oggetto di una continua ridefinizione collegiale, perché soltanto così la libertà degli altri può apparire loro anche come una condizione di possibilità della propria. Per il momento limitiamoci a concludere in via provvisoria che anche la variante collettiva del concetto della libertà positiva risulta insufficiente per analizzare quella forma di libertà cooperativa che sembra esplicarsi nelle pratiche sociali legate alla formazione democratica di una volontà comune o all'amore e all'amicizia. La libertà di cui parlo, in tutti questi casi, sembra consistere nel fatto che il libero intreccio delle nostre rispettive attività ci consente di ravvisare nell'Altro non un limite, bensì un presupposto della realizzazione delle nostre aspirazioni, ma senza per questo smarrire la possibilità di contribuire a definire la specifica forma di quell'intreccio e lo scopo da perseguire. Prima di provare a svolgere in modo più sistematico questo concetto, però, vorrei innanzitutto verificare se la tradizione filosofica non racchiuda già elementi che prefigurano un terzo modello di libertà: una libertà che potremmo chiamare sociale o intersoggettiva.

2. L'idea che le forme di prassi sociale che nel primo paragrafo abbiamo esemplificato sulla base del processo di formazione democratica del volere comune e dei rapporti personali a carattere amicale e amoroso, prese nel loro insieme, diano luogo a una categoria di libertà a parte è una tesi che ha iniziato a farsi strada come una sorta di corrente carsica nella storia del pensiero politico-filosofico al più tardi con Hegel. Lo stesso Hegel era convinto che le due tipologie di libertà che Isaiah Berlin avrebbe più tardi chiamato «negativa» e «positiva» non costituiscano affatto il grado supremo della libertà attingibile dagli esponenti delle società moderne. Il grado di libertà che si addiceva a questo tipo di formazioni

sociali era invece, secondo Hegel, un terzo livello di libertà definita in più luoghi come «oggettiva», sebbene gli specialisti divergano ancora sull'esatta interpretazione di quel concetto. Il pensiero fondamentale che governa il ragionamento è intriso di terminologia hegeliana, ma nel presente contesto si può riformulare a prescindere dai suoi riferimenti sistematici in una forma drasticamente semplificata: descrivere l'agire individuale di una persona come libero soltanto in un senso meramente «negativo» (quello di un decorso non soggetto a impedimenti legati al mondo esterno) significa non considerare che le finalità e le intenzioni alle quali quell'agire risponde si possono considerare davvero libere soltanto quando si radicano in ragioni autonome, poste dal soggetto stesso indipendentemente da qualunque vincolo di tipo causale. La conclusione che ne aveva dedotto Kant sembrava imporsi da sé: la volontà si può considerare libera soltanto quando le sue posizioni sono scaturite da considerazioni di natura razionale. Hegel, però, dimostra che quella tesi, portata alle estreme conseguenze, incappa in un vicolo cieco, perché nulla può garantire che quegli scopi autodeterminati risultino anche realizzabili nella realtà oggettiva. Sintetizzando a partire dai difetti di entrambe le concezioni della libertà Hegel deduce che per approdare a una concezione esaustiva della libertà individuale occorre poter pensare che i propositi che la volontà del soggetto pone in modo autonomo siano al tempo stesso favoriti o addirittura «voluti» dalla realtà. Hegel ritiene che questo sia possibile nelle sfere «etiche» delle società moderne, nelle quali gli obiettivi liberamente scelti dagli individui si incastrano in modo tale gli uni negli altri da completarsi a vicenda e quindi trovare nella realtà sociale un adempimento «voluto» da quella realtà[11].

Questo riassunto piuttosto formale e sommario non rende ancora del tutto l'idea di quello che Hegel intende con l'idea di una terza forma di libertà, una libertà «oggettiva», ma a questo riguardo le interpretazioni solo molto diverse, e variano soprattutto in funzione dell'importanza attribuita all'influsso kantiano. Secondo Robert Brandom, Hegel si limita a «socializzare» l'idea kantiana della libertà «positiva», facendo dipendere dal riconoscimento da parte dei membri di una comunità la capacità individuale di autovincolarsi in relazione a norme. Il diritto di riconoscere o non riconoscere, tuttavia, deve venire riconosciuto dal soggetto stesso. Le pratiche di riconoscimento reciproco che ne derivano costituiscono secondo Brandom l'orizzonte normativo all'interno del quale il soggetto è messo in condizione di esercitare di volta in volta la sua libertà positiva in un modo accettato da tutti nella misura in cui contribuisce a rinnovare per mezzo di proprie iniziative «espressive» i potenziali culturali condivisi dagli esponenti della comunità[12]. Questa proposta interpretativa incontra le considerazioni svolte finora nel senso che il cuore della concezione hegeliana sarebbe l'idea che la libertà individuale dipende dall'assunzione di una prospettiva alla prima persona plurale, quella di un «Noi»; eppure secondo l'interpretazione di Hegel fornita da Brandom la stessa libertà che dovrebbe venire garantita da questa partecipazione a una comunità di soggetti che si riconoscono vicendevolmente nella loro autonomia viene intesa ancora una volta come un'operazione meramente individuale, cioè nei termini di atti espressivi con i quali i singoli individui arricchiscono la cultura condivisa di sempre nuove sfumature. Io sono invece convinto che secondo Hegel anche la libertà resa possibile dal riconoscimento reciproco andasse intesa come una prassi comune o di tipo cooperativo, nella misura in cui in questo genere di pratiche le finalità dei singoli si completano di volta in volta reciprocamente, e solo in questo modo vengono messe in condizione di realizzare l'obiettivo auspicato. Ne consegue che, nella mia interpretazione, la libertà «oggettiva», secondo Hegel, è qualcosa che nessun individuo può realizzare per sé solo, perché si tratta di una libertà che può estrinsecarsi soltanto nel quadro di un'interazione regolamentata con altri. Nutro analoghe perplessità anche nei riguardi della profonda interpretazione dell'idea hegeliana della libertà «oggettiva» sviluppata da Frederick Neuhouser, che tenta di ricostruirne il versante riferito ai soggetti in una chiave riduttiva, cioè nei termini di una «libertà sociale». La filosofia del diritto

[11] In merito a questa ricostruzione della libera volizione cfr. su tutti Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* (1820), in Id., *Werke*, vol. XVII, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1970; trad. it. *Lineamenti di filosofia del diritto*, Milano, Bompiani, 2006, §§ 1-32.

[12] Cfr. Robert Brandom, *Reason in Philosophy. Animating Ideas*, Cambridge (Mass.), Belknap, 2009, pp. 72-77.

di Hegel ruoterebbe intorno all'idea che un concetto della libertà individuale, per risultare completo, debba sottintendere anche tutte le precondizioni istituzionali tali da consentire ai membri della società di conferire spontaneamente una forma esteriore alle loro identità sotto forma di ruoli sociali e inoltre consentire loro di assentire soggettivamente a queste modalità di realizzazione di sé rese possibili dalle istituzioni[13]. Anche in questo secondo caso la libertà individuale viene vincolata al presupposto di una proiezione del singolo in una prospettiva alla prima persona plurale, la prospettiva di un «Noi» che rende possibile considerare il mantenimento in essere di certe specifiche istituzioni garanti di libertà come un interesse comune. Non diversamente da Brandom, però, anche Neuhouser concepisce l'esercizio di questa libertà «socialmente» condizionata come un atto che ciascun singolo interessato deve poter compiere per proprio conto, senza che risulti in alcun modo necessario il concorso di un agire reciproco da parte di un altro soggetto. Io sono invece convinto che la concezione hegeliana della libertà muova da premesse molto più specificamente intersoggettive: il singolo è in grado di realizzare la libertà resa possibile da certe istituzioni soltanto agendo in concorso con altri, cioè facendo dei loro scopi una componente organica dei propri. Il fatto che l'estrinsecazione della libertà individuale sia preceduta dall'assunzione di una prospettiva alla prima persona plurale, insomma, non è soltanto un passaggio auspicabile nella misura in cui rende possibile la costituzione di una società basata sul riconoscimento, oppure un impegno comune nell'interesse di istituzioni garanti della libertà: per Hegel è lo stesso esercizio della libertà a esplicarsi nell'anticipazione di un «Noi», di una controparte che agirà in un modo corrispondente alle nostre finalità e ai nostri bisogni. Solo tenendo conto di questa duplice intersoggettività, intesa come presupposto e al tempo stesso come obiettivo del mio libero agire, si riesce a capire per quale motivo Hegel abbia sempre fatto dell'amore il paradigma della sua concezione della libertà: per riprendere una formulazione celebre, nell'amore il soggetto è «presso se stesso» nell'altro, nella misura in cui

[13] Frederick Neuhouser, *Foundations of Hegel's Social Theory. Actualizing Freedom*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2003, cap. V.

le azioni che hanno l'altro per destinatario possono venire intese come presupposti della realizzazione delle proprie finalità autodeterminate[14].

Come già si evince dalla formula hegeliana dell'amore («essere presso se stessi nell'altro»), quando introduce la nozione della libertà «oggettiva» Hegel fa molto di più che indicare in chiave terapeutica l'esistenza di certe possibilità di cooperazione non coattive, e quindi descrivibili in termini di libertà[15]. In ultima analisi il suo intento era di interpretare il nostro rapporto con il mondo nella sua globalità come il ritrovare le nostre finalità individuali nell'alterità della realtà oggettiva per sottolineare in chiave idealistica la possibilità della nostra libertà anche nei rapporti con le cose che ci circondano. Nel nostro caso, però, non occorre spingersi a tanto: basterà limitarsi alle sue osservazioni sul mondo sociale, dal momento che alcuni autori venuti poi si sono richiamati soprattutto a quelle per adattarle ai propri scopi. Già nel protosocialismo francese la critica dell'economia di mercato allora in espansione faceva leva su un'idea di libertà che non si può comprendere adeguatamente senza prendere atto della sua derivazione dalla filosofia hegeliana del diritto. A differenza di quanto accade nella dottrina della libertà invalsa nella giurisprudenza borghese, alla quale si rimproverava di legittimare il perseguimento di interessi puramente privati sul mercato capitalistico, negli scritti di Fourier o Proudhon il concetto della «libertà» rimanda a un agire reciprocamente benefico e solidale il cui modello viene ravvisato nella cooperazione non coattiva tra lavoratori. Proudhon assume una posizione di tipo hegeliano quando scrive che la libertà individuale di ciascun attore non va più concepita come un «ostacolo» alla libertà altrui, bensì come un fattore «coadiuvante»[16]. Negli scritti del giovane Marx la dipendenza dal concetto hegeliano della libertà emerge in modo decisamente più spiccato che nei protosocialisti: in

[14] Cfr. Hegel, *Filosofia del diritto*, cit., § 7, supplemento.

[15] Cfr. Axel Honneth, *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisation der Hegelschen Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Reclam, 2001; trad. it. *Il dolore dell'indeterminato. Una attualizzazione della filosofia politica di Hegel*, Roma, manifestolibri, 2003, soprattutto il cap. IV.

[16] Pierre-Joseph Proudhon, *Les Confessions d'un révolutionnaire pour servir à l'histoire de la Révolution de Février* (1849), Antony, Éd. Tops-Hervé Trinquier, 2009.

quelle pagine veniva descritta una comunità sociale futura i cui membri non avrebbero più agito «gli uni contro gli altri», bensì «gli uni per gli altri». Emerge qui un concetto che anche in anni successivi sarebbe risultato determinante per il pensiero socialista: l'idea che per i membri di una data società si possa parlare di libertà vera solo quando le condotte dei singoli attori si integrano vicendevolmente in modo tale che la libertà dell'uno costituisca un presupposto della libertà dell'altro[17]. Anche per Marx, come per i suoi precursori francesi, il modello di riferimento storico-concreto era dato dall'intreccio ludico delle condotte nella cooperazione non coattiva tra lavoratori. Marx era convinto che nelle interazioni di quel genere il soggetto risultasse «libero» in un senso tutto particolare, perché poteva essere certo che le controparti avrebbero di volta in volta accolto con favore il suo contributo ai progetti pratici coordinati di concerto, considerandolo come un'integrazione al tempo stesso necessaria e benvenuta delle loro stesse finalità. Quanto il modello di cooperazione del giovane Marx dovesse alla concezione hegeliana della libertà si vede anche solo dall'uso di espressioni come «vicendevole integrarsi». Sono convinto che l'impulso etico più profondo del pensiero socialista sia proprio quello legato al tentativo di pensare l'integrazione sociale di una società futura sul modello di una cooperazione non coattiva come quella descritta sopra, e più precisamente come una comunità di soggetti attivi «gli uni per gli altri». L'estrinsecazione propriamente sociale della libertà che Hegel aveva creduto di scorgere all'opera in alcune specifiche sfere della società moderna viene così estesa in modo indifferenziato alla totalità del complesso sociale, i cui membri vengono rappresentati come partner che si adoperano per aiutare gli altri a soddisfare i propri bisogni nel quadro di una cooperazione. Non è il caso di soffermarsi sulle molteplici difficoltà che affliggono questo primo abbozzo del modello teorico socialista: basta osservare che non tiene alcun conto della differenziazione funzionale senza la quale le società moderne non potrebbero esistere[18].

[17] Cfr. Brudney, *Gemeinschaft als Ergänzung*, cit.

[18] Cfr. Axel Honneth, *Die Idee des Sozialismus. Versuch einer Reaktualisierung*, Berlin, Suhrkamp, 2015; trad. it. *L'idea di socialismo*, Milano, Feltrinelli, 2016.

Nel presente contesto mi interessava soprattutto ricordare l'esistenza di una corrente carsica della filosofia politica nel cui quadro l'idea di una libertà originariamente sociale è stata enunciata già nel corso dell'Ottocento. Nel Novecento una nozione molto simile si ritrova in Hannah Arendt, la cui concezione dell'agire democratico è sempre risultata inseparabile dall'idea che in esso trovasse espressione il carattere originariamente intersoggettivo della libertà umana. Secondo Arendt siamo davvero «liberi» soltanto all'interno della sfera politica, intesa come uno spazio di confronto pubblico su un bene che occorre perseguire insieme, perché già solo per partecipare il soggetto è chiamato a spogliarsi delle proprie priorità private, rispondenti a necessità di tipo puramente causale, per ampliare la propria iniziale prospettiva egocentrica in uno scambio di argomentazioni[19]. Se per il concetto arendtiano della libertà sociale un'ascendenza hegeliana è fuori discussione, nel caso dell'ultimo esponente della tradizione marginale che sto cercando di ricostruire quell'influenza risulta tanto più marcata: per tutto l'arco della sua carriera, riprendendo in modo evidente la lezione di Hegel, John Dewey ha sostenuto che sarebbe fuorviante intendere la libertà individuale esclusivamente nel senso di una facoltà o di una proprietà inerenti al singolo soggetto. Siamo tanto più liberi quanto più attivamente prendiamo parte a forme di cooperazione sociale perché riusciamo a realizzare in modo tanto più libero i nostri fini e i nostri desideri quanto più numerose e variegate sono le interazioni che ci consentono di contare sull'adesione e la collaborazione di altri. Come già in Hegel, il contributo alla realizzazione di uno scopo comune sulla base di una suddivisione dei compiti costituisce per Dewey la forma autentica di espressione della libertà individuale, perché in un contesto di quel genere la concretizzazione del proprio «volere» è qualcosa di voluto al tempo stesso anche dagli altri. Vorrei concludere questo excursus su una tradizione quasi completamente dimenticata con una frase dello stesso Dewey nella quale il motivo di fondo di una libertà di tipo sociale viene riformulata dal

[19] Cfr. Hannah Arendt, *The Human Condition*, Chicago (Ill.), The University of Chicago Press, 1958; trad. it. *Vita activa. La condizione umana*, Milano, Bompiani, 1966, cap. II, 7, e cap. V, pp. 24 e 25.

filosofo pragmatista americano in una forma molto elegante: «La libertà è quella pacifica estrinsecazione di potenzialità personali e quel loro sereno adempimento che possono avere luogo soltanto in presenza di un ricco e variegato spettro di legami sociali: è il potere di esistere come un sé individualizzato che apporta un contributo specifico e gode a modo proprio dei frutti della vita associata»[20].

3. A questo punto gli adepti di Isaiah Berlin potrebbero obiettare alla mia arringa in favore di un terzo concetto di libertà, una libertà sociale, che il mio approccio risente di una fatale tendenza a confondere il valore della libertà con altri ideali della convivenza umana. Come sarebbe pretestuoso voler fare della libertà individuale il fine della giustizia sociale, altrettanto arbitrario sarebbe pretendere di legarlo agli obiettivi di una convivenza solidale: nell'uno come nell'altro caso, in effetti, l'invalicabile orizzonte del pluralismo dei valori verrebbe implicitamente ignorato e non si terrebbe conto del fatto che valori diversi possono entrare in conflitto[21]. Nell'ultimo paragrafo vorrei tentare di prevenire questa possibile obiezione. Cercherò nuovamente di estrapolare dal modello di interazione proposto nelle pagine precedenti il momento specifico della libertà per dimostrare innanzitutto che si tratta davvero di una forma di libertà *sui generis*, e in secondo luogo per far vedere che l'estrinsecazione di questa libertà nell'agire cooperativo o per mezzo di quell'agire non deve per forza rimanere vincolata al perseguimento di uno scopo sempre identico a se stesso, ma risulta perfettamente compatibile con la concretizzazione di valori anche diversissimi tra loro. Se questo è vero, però, la costante sottesa a tutte queste pratiche sarebbe la forma specifica della libertà sociale, mentre gli specifici valori perseguiti rimangono liberi di variare, e pertanto non vanno confusi con la libertà che essi presuppongono.

Torniamo agli esempi di libertà sociale che abbiamo svolto finora: la formazione democratica del volere comune,

[20] John Dewey, *The public and its problems* (1927), in Id., *The Later Works 1925-1953*, vol. II, Carbondale-Edwardsville, Southern Illinois University Press, 1988, pp. 235-372, qui p. 329; trad. it. *Comunità e potere*, Firenze, La Nuova Italia, 1971, p. 118. [trad. it. modificata.]

[21] Cfr. Berlin, *Due concetti di libertà*, cit., pp. 71 ss.

l'amore, l'amicizia e la produzione economica (almeno per quanto riguarda i pensatori socialisti). In tutti questi casi il momento che per primo salta agli occhi è il fatto che gli interessati devono necessariamente percepirsi come esponenti di un «Noi», ma senza per questo rinunciare alla loro indipendenza di individui. Il buon esito dell'agire nel quale risultano impegnati dipende dalle condotte complementari degli altri, nel senso che sottintende dall'una come dall'altra parte l'assunzione di una prospettiva alla prima persona plurale; questo però non significa affatto che gli individui coinvolti diano luogo a una collettività pensabile nei termini di un «Io» allargato, privo di contraddizioni interne. In termini di ontologia sociale, la posizione sulla base della quale diviene possibile descrivere un'estrinsecazione intersoggettiva della libertà come quella indicata si potrebbe definire con Philip Pettit un «individualismo olistico». La formula dell'individualismo olistico rimanda all'idea che la realizzazione di certe capacità dell'essere umano debba necessariamente passare per la mediazione di comunità sociali, e perciò di entità che si possono descrivere solo in termini olistici, ma senza per questo negare l'esistenza di individui indipendenti[22]. Perché un agire individuale la cui estrinsecazione presuppone l'esistenza di una comunità di soggetti disposti a cooperare, tuttavia, dovrebbe venire inteso nel senso di una tipologia specifica di libertà? Che cosa c'è di tanto particolare in questo libero intreccio di condotte da giustificare l'introduzione di una nuova categoria diversa da quelle della libertà negativa e della libertà positiva, che finora erano state giudicate sufficienti? Gli indizi più utili, mi sembra, si possono desumere da Hegel e Dewey, che alludono ad aspetti diversi di uno stesso fenomeno dal quale dipende la risposta: entrambi sono convinti che l'aspetto peculiare dell'estrinsecazione reciproca di condotte liberamente intrecciate consista nel fatto di esperire di volta in volta il proprio contributo come corrispondente anche al volere della controparte. A differenza di tutte le condotte il cui decorso si può descrivere come libero in termini «negativi» o «positivi», questa tipologia dell'agire cooperativo si caratterizza per il fatto che ciascun interessato presuppone

[22] Philip Pettit, *The Common Mind. An Essay on Psychology, Society, and Politics*, Oxford, Oxford University Press, 1993, pp. 271 s.

già in partenza l'accordo dell'interlocutore, e può quindi procedere nella consapevolezza di poter contare sul libero concorso degli altri; dai partner non ci si attende soltanto che si astengano da interventi arbitrari, ma piuttosto che l'altro o gli altri vogliano a loro volta liberamente l'azione che l'attore sta compiendo per libera scelta. In termini tecnici, il grado di non coattività di un agire comunicativo aumenta nella misura in cui entrambi gli attori sanno che l'altro agisce nei termini di una condotta liberamente scelta e inoltre che l'estrinsecazione di quella libera condotta costituisce l'adempimento di un desiderio autonomamente maturato dalla controparte. In questa manifestazione di libertà sociale Hegel sottolinea soprattutto l'aspetto cognitivo, quello che attiene alla struttura autoriflessiva del sapere comune condiviso dagli interessati, mentre Dewey insiste maggiormente sul momento affettivo, sul piacere di sentire che i propri contributi pratici vengono percepiti dalle controparti come un arricchimento delle loro condotte ancora incompiute, se non addirittura come il loro adempimento.

Come emerge già solo dall'argomento sul necessario concorso della coscienza di un «Noi», tuttavia, l'estrinsecazione di una forma di libertà di questo tipo esige che tutti gli interessati condividano scopi e valori comuni, perché sono quelli a indurli a tenere conto delle finalità altrui nella formazione delle proprie; ciascuno dei partecipanti, in questo caso, si limita a concretizzare le condotte che percepisce come un arricchimento del fine condiviso. Così come la libertà positiva è legata al presupposto di un atto autoriflessivo di autodeterminazione o articolazione di sé, la libertà sociale risulta inscindibile dal presupposto dell'elaborazione di un volere comune, venendo a mancare il quale (e quindi in assenza di una prospettiva alla prima persona plurale, quella di un «Noi») non può neppure prendere forma nella coscienza dei soggetti quello schema armonico di cooperazione che consentirebbe loro di agire «gli uni per gli altri» per il tramite dei rispettivi contributi pratici complementari. In questo senso il concetto della libertà sociale (a differenza del concetto della libertà negativa, ma non, per esempio, di quello della libertà positiva) costituisce una categoria selettiva della libertà umana: non designa una capacità generale e incondizionata dei soggetti, ma piuttosto una possibilità il cui esercizio è vincolato a precondizioni sociali

specifiche, come l'appartenenza a una comunità di soggetti che condividono un'etica.

Come abbiamo già visto, il presupposto dell'appartenenza a una comunità etica non va frainteso nel senso che tutti i partecipanti debbano perdere completamente la capacità di agire in modo autonomo e indipendente. Siamo ora in grado di spiegare con argomenti più precisi perché sarebbe un errore crederlo: abbiamo scoperto infatti che nel quadro della libertà sociale il proprio contributo pratico deve valere per definizione come l'adempimento di desideri o finalità che una controparte ha maturato in modo autonomo; questo significa che il presupposto risulta garantito soltanto se al tempo stesso viene concessa all'interlocutore la possibilità di rimettere in discussione lo schema di cooperazione negoziato bilateralmente, perché nel frattempo i suoi bisogni o i suoi interessi potrebbero essere cambiati. Dal momento che quella facoltà deve valere per entrambi, in modo tale che tutti gli interessati possano percepire i propri contributi in termini di arricchimento del desiderio autonomo delle controparti, è necessario che l'estrinsecazione della libertà sociale risulti vincolata alla prerogativa riconosciuta a ciascuno dei partecipanti di intervenire in qualunque momento sulla definizione dello schema di cooperazione che si era convenuto di praticare in comune.

Eppure questo diritto di parola, o per meglio dire questa prerogativa riconosciuta, non può venire inteso a sua volta in termini di libertà negativa o di libertà positiva, come se un'ennesima forma di libertà individuale irrompesse per così dire dall'esterno nel decorso della libertà sociale. L'aspetto al quale i partecipanti fanno riferimento quando revocano in dubbio lo schema di cooperazione precedentemente concordato non fa capo a considerazioni legate a un interesse meramente privato, né costituisce il risultato di un'autodeterminazione puramente individuale, a differenza di quanto pensava per esempio Kant: è più esatto affermare che gli interessati riesaminano il proprio volere sullo sfondo normativo degli impegni assunti collettivamente per verificare se esso risulti ancora congruente con lo schema di cooperazione concordato. La differenza consiste nel fatto che gli interessati non conducono questo esame a partire dall'equivalente etico di un punto archimedeo, come invece postulano i modelli della libertà negativa e della libertà positiva, bensì a partire dagli impegni volontariamente sottoscritti

che vincolano il loro agire nei riguardi di altri nel nome degli obiettivi comuni che si tratta di perseguire. Ne consegue che le proposte di adattamento dello schema di cooperazione che appaiono loro opportune sulla base di una configurazione di bisogni e interessi che nel frattempo può essere cambiata vengono di volta in volta enunciate in proporzione a quanto sembrano loro ancora conciliabili con la causa comune. La facoltà di esprimere il proprio parere in relazione alla ripartizione dei carichi e degli impegni riconosciuta a chi partecipa a rapporti amorosi, amicizie e comunità democratiche non viene introdotta dall'esterno, ma costituisce una componente intrinseca della libertà sociale, che in quel genere di situazioni viene goduta in comune.

Giungiamo così all'ultimo punto del mio intervento, nel quale vorrei tornare a domandarmi se proporre un terzo modello di libertà, una libertà di tipo sociale, non equivalga a confondere il valore della libertà con il valore della solidarietà. Un'obiezione che sorge spontanea quando si considera che nei casi citati gli interessati possono intrecciare i loro obiettivi pratici in modo così armonico solo perché tendono collettivamente verso un obiettivo comune: quello di una coesione improntata alla fiducia, a prescindere dalle forme specifiche che questa può assumere, diversissime tra loro, come l'intimità sessuale nell'amore, il sostegno reciproco nell'amicizia o il riesame paritario del volere comune nelle comunità democratiche. In tutti questi casi, recita l'obiezione, ai partecipanti interessa realizzare insieme il bene della solidarietà, e non il valore di una presunta forma specifica di libertà, come invece sostengo io. Per poter avanzare una riserva del genere, tuttavia, occorre specificare in modo più esplicito in che cosa dovrebbe consistere per noi esseri umani il valore della coesione solidale. Quando si tenta di precisarlo, però, ci si imbatte in una curiosa difficoltà: riferirsi a esperienze positive come la fiducia reciproca o l'aiuto vicendevole è facile; per spiegare davvero in che cosa consista propriamente quella qualità che chiamiamo solidarietà, in compenso, occorre uno sforzo ulteriore. E se le cose stessero altrimenti? Se le diverse forme della coesione solidale, per esempio, derivassero il valore che posseggono agli occhi degli interessati solo dal fatto di costruire delle varianti di una stessa libertà sociale? A rendere così desiderabili ai nostri

occhi l'amore, l'amicizia e la cooperazione democratica, in quel caso, non sarebbe soltanto il bene della solidarietà: al contrario, quest'ultimo avrebbe valore ai nostri occhi innanzitutto perché rende possibile l'estrinsecarsi in forme svariate di una libertà nel cui quadro, diversamente da quanto accade di solito, l'altro non viene esperito come un ostacolo, bensì come una condizione di possibilità dei nostri stessi fini. I rapporti solidali non sono quindi desiderabili per se stessi, ma per la specifica tipologia di libertà che essi incarnano in forme via via diverse. A interessarci nei rapporti così strutturati, cioè a renderli desiderabili ai nostri occhi, è la possibilità (assente in altre forme di vita sociale) di sentire che i nostri obiettivi e i nostri desideri personali si rispecchiano negli obiettivi e nei desideri complementari di una controparte in modo tale che solo agendo l'uno per l'altro riusciamo a realizzarli insieme.

Ne consegue che risulta impossibile determinare il valore dei rapporti di tipo solidale senza riferirsi in ciascun caso all'esperienza positiva della libertà sociale. Anzi, sul piano valutativo l'idea della libertà sociale costituisce addirittura il concetto logicamente sovraordinato, in grado di sussumere tutti i diversi casi particolari di rapporti solidali, perché a conferire valore a ciascuno di questi ai nostri occhi è sempre e solo il riferimento a quel «ritrovarsi nell'altro» che quell'idea veicola. La «libertà sociale», insomma, sta alla solidarietà come il *type* al *token*: le forme sempre diverse che essa assume costituiscono realizzazioni empiriche di quell'aspetto che fa dell'agire l'uno per l'altro un valore umano. Questo però significa che non ha senso obiettare che l'idea di una libertà sociale confonde surrettiziamente il valore della libertà con quello della solidarietà. Le cose stanno esattamente al contrario: se accanto al concetto della libertà «negativa» e a quello della libertà «positiva» non avessimo a disposizione un terzo concetto di libertà in grado di precisare che tendiamo a quelle forme di esistenza comune nel nome dell'esperienza di un agire pienamente sottratto a ogni coazione risulterebbe impossibile esplicitare in maniera adeguata il valore di certe forme di convivenza sociale. A caratterizzare questa terza forma di libertà è il venire meno di tutti gli ostacoli che le intenzioni altrui rappresentano in genere per il nostro agire. Soltanto nel quadro di questa terza libertà il mondo sociale viene esperito come quella «patria» che secondo Hegel può

esistere soltanto quando un soggetto si trova presso se stesso nell'altro. Consentitemi di concludere che le attuali condizioni storiche, contraddistinte da una giuridizzazione e da un'economicizzazione crescenti della nostra civiltà (cioè dall'avanzare di una libertà intesa in senso meramente «negativo»), sono forse un momento propizio per riportare in auge la tradizione perduta dell'idea di una libertà «sociale».

Appendice

Appendice

Bob Dylan e la sua epoca

L'opera musicale di Bob Dylan, cioè la totalità dei brani pubblicati finora più la serie ininterrotta delle sue esibizioni dal vivo, è il frutto di una sintesi straordinariamente complessa: gli aneliti del romanticismo sociale si sovrappongono alla fierezza individualista dell'outsider, mentre lo sdegno satirico incontra l'amarezza di un profeta dell'apocalisse. La discrepanza tra queste diverse voci porta in luce le fratture di un'intera epoca. Adorno ha obiettato a ragion veduta che i prodotti dell'industria culturale non consentono più di portare a coscienza le contraddizioni e le lacerazioni del presente in forme commisurate alla minaccia che esse rappresentano, una minaccia che finisce per compenetrare anche la sfera affettiva dell'individuo. Invece di smarcarsi dallo *status quo* rappresentandolo con mezzi estetici, le produzioni dell'industria culturale si limitano a replicare le impressioni o gli stati d'animo che si accompagnano a un'autocomprensione del tutto scontata e comunque già esplicita. Giudicata sulla base di questo criterio, l'opera di Bob Dylan si configura come un'eccezione alla regola, come una posizione antagonistica all'interno della stessa industria culturale. Un contenuto poetico che è al tempo stesso autocommento e collage di citazioni, e la raffinatezza di una presentazione musicale nella quale si assommano mezzi stilistici sempre nuovi e discordanti consentono all'opera dylaniana di travalicare le norme dell'industria culturale da ogni punto di vista. Questa capacità di trascendimento segue un percorso sinuoso, ma procede in una direzione ben precisa: anzi, il fatto che l'obiettivo sia rimasto sempre uno e uno soltanto costituisce forse l'aspetto più significativo della parabola artistica di Bob Dylan. A differenza di molti cantautori della sua generazione, e proprio grazie alla pluralità di voci e atmosfere musicali discordanti che convivono nei suoi brani, Dylan ha

saputo dare espressione a un contenuto di esperienza che, per vie carsiche e non immediatamente visibili, ha caratterizzato un'epoca. A venir rese esperibili come esperienze di lacerazione sono le contraddizioni che accompagnano la realizzazione della libertà individuale: nelle sue canzoni Dylan giustappone spesso e volentieri tre diversi profili emotivi, tre diversi stati d'animo fra loro incompatibili, la cui tensione interna costituisce un'espressione esatta degli sforzi che occorre profondere per realizzare una libertà soggettiva sul piano individuale[1]. L'opera di Dylan rivendica una libertà radicale, ma al tempo stesso rivela i limiti di quella libertà. Prima di passare a illustrare questa tesi (2) vorrei provare innanzitutto a spiegare che cosa significhi sostenere che le canzoni di Bob Dylan «hanno reso esperibile un'esperienza» (1). In un terzo momento, dopo avere enunciato il contenuto esperienziale intorno al quale ruota l'intera opera del cantautore, proverò a verificare se e in che misura l'esperienza articolata da Dylan dice davvero qualcosa di esatto sulla nostra epoca (3).

1. Compiere un'esperienza non significa limitarsi a prendere atto di persone, eventi o cose con i quali ci troviamo a che fare: in situazioni del genere, di norma, non facciamo che confermare il sapere pregresso in base al quale già orientavamo la nostra condotta, applicandolo quasi per istinto ai caratteri familiari della realtà che di volta in volta ci si presenta. È lecito parlare di «esperienza» solo quando una situazione appare così poco familiare e risulta così nuova che quel sapere pregresso non ci

[1] Formulando una tesi del genere prendo quindi posizione anche contro chi afferma che i motivi tematici intorno ai quali ruota l'opera di Dylan sarebbero i paradossi della ricerca di sé e dell'ideale dell'autenticità. È indubbio che un motivo del genere ricorra un po' in tutta l'opera del cantautore, specialmente per quanto riguarda la costruzione performativa delle sue esibizioni e dei suoi concerti, eppure sono convinto che quell'aspetto, a sua volta, sia soltanto un momento delle tensioni che ineriscono al processo di realizzazione della realtà, e che quelle tensioni siano il vero tema dylaniano. Più fondamentale sarebbe quindi il tentativo di rappresentare tutte le esperienze di gioia, estasi, delusione e perdita che compiamo e che dobbiamo sopportare quando vogliamo realizzare quella libertà, della cui idea lo spirito degli anni Sessanta è letteralmente impregnato. Per un tentativo riuscito di fare del motivo dei paradossi dell'autenticità la chiave di una possibile interpretazione vedi Heinrich Detering, *Bob Dylan*, Stuttgart, Reclam, 2007.

consente di orientarci nella pratica, per cui veniamo sorpresi dalla confusione dei nostri intenti, delle nostre conoscenze e dei nostri stati d'animo. In una situazione di questo secondo tipo il significato delle cose con le quali dobbiamo fare i conti risulta ancora aperto, perché non disponiamo degli strumenti intellettuali che ci consentirebbero di interpretare e gestire la loro spiazzante complessità. Le esperienze sono quindi costellazioni nelle quali affetti e scopi, desideri e conoscenze si trovano ancora in uno stato di fusione inscindibile. Le esperienze così definite non hanno necessariamente un carattere momentaneo, non devono cioè esaurirsi necessariamente in un decorso cronologico breve, ma in certi casi possono protrarsi anche per lassi di tempo più lunghi: succede per esempio quando ci sentiamo paralizzati dalla novità di una certa situazione e non riusciamo a raccapezzarci nella confusione delle nostre intenzioni, delle nostre conoscenze e dei nostri sentimenti. In questi casi diciamo che la situazione «ci sfugge», che «non sappiamo che pesci pigliare»: intendiamo dire che ci manca il distacco cognitivo senza il quale, di fronte a uno stato di cose, risulta impossibile distinguere in modo sufficientemente netto tra realtà oggettive e intenti soggettivi per gestire la situazione con saggezza e padronanza.

Un'illustre tradizione estetica legata al magistero di John Dewey, però, afferma che soltanto l'arte è in grado di rendere esperibili esperienze qualitative di questo genere[2]. In quanto esseri dotati di linguaggio disponiamo di tutto un arsenale di altri mezzi comunicativi per tematizzare uno stato d'animo nel quale, sentendoci chiamati in causa da una situazione, stentiamo a distinguere in modo efficace tra desideri, conoscenze e sensazioni. Possiamo sforzarci di articolare il nostro disorientamento a parole, oppure possiamo tentare di evocarlo per analogia, servendoci di gesti o di rimandi deittici. Eppure nessuna di queste forme di presentazione riesce a trasmettere anche in modo solo approssimativo la pienezza di significato e la simultanea compresenza di più stati interiori che caratterizzano nel concreto un'esperienza vissuta: ci limitiamo a estrapolare singoli aspetti da un tutto integrale, cosicché l'esperienza viene persa di vista in quanto esperienza. L'opera

[2] John Dewey, *Art as Experience*, New York, Minton, Balch & Company, 1934; trad. it. *Arte come esperienza*, Palermo, Aesthetica, 2007, capp. III e IV.

d'arte, al contrario, possiede secondo Dewey la capacità e il potere di rendere presente un'esperienza pregressa in quanto esperienza anche a distanza di tempo, perché grazie alla sintesi di forma e materia, di organizzazione estetica e contenuto materiale, l'immagine, la poesia e il brano musicale riescono a evocare nel soggetto l'esatta intonazione emotiva e l'esatto stato d'animo che si erano impadroniti di lui in occasione di quell'esperienza.

Secondo Dewey, tuttavia, l'opera d'arte non si limita a far rivivere un'esperienza nel suo irripetibile contenuto qualitativo. Tornando a fare i conti con una situazione ancora imperfettamente padroneggiata sul piano intellettuale, e quindi vissuta solo in termini emotivi, giungiamo a maturare una consapevolezza nuova del nostro atteggiamento nei riguardi del mondo, nel senso che riusciamo a valutare e articolare quel nostro atteggiamento in un modo più esaustivo e preciso. Questo non significa che l'opera d'arte debba riconciliarci con la situazione presente in maniera ancora vaga e imprecisata in una certa esperienza pregressa, né che sia in grado di fornirci da sola gli strumenti intellettuali di cui abbiamo bisogno per venire a capo di quella situazione: grazie alla sua capacità più unica che rara di rendere nuovamente presente un'esperienza compiuta nel passato, però, l'opera d'arte può aiutarci a fare i conti con uno stato emotivo ancora irrisolto e a riconoscere appieno il suo carattere amorfo e contraddittorio. In breve, l'opera d'arte ci aiuta a fare i conti con noi stessi in maniera più efficace, a prendere coscienza delle forze antagonistiche che non ci consentono di continuare a vivere nel quotidiano come se nulla fosse. Il sentimento di gioia liberatoria che secondo Dewey accompagna l'esperienza dell'opera d'arte consiste probabilmente proprio in questo momento di presa di coscienza di un che di ancora irrisolto, di qualcosa che continua a vincolarci. La liberazione di cui parlo non è quella di una via d'uscita individuata per mezzo dell'intelletto, ma la liberazione che nasce dal padroneggiamento e dall'estremizzazione in chiave ludica di una temporanea situazione di stallo[3]. L'arte, in ogni sua forma, fa giocare elementi sensibili allo scopo di rendere esperibile l'esperienza di una situazione irrisolta di contraddizione emotiva. Le canzoni di Bob Dylan,

[3] *Ibidem*, cap. XI.

in particolare, risultano liberatorie nel senso che aiutano a prendere coscienza delle ambivalenze che accompagnano l'esperienza della realizzazione della libertà.

2. Tutti i principali esponenti del rock anni Sessanta e Settanta (John Lennon, Jimi Hendrix, Lou Reed, e potremmo citarne molti altri ancora) hanno contribuito a dischiudere nuovi continenti della sensibilità umana, senza limitarsi, tuttavia, ad affermare in modo non problematico, nella struttura compositiva e nei testi dei loro brani, le nuove libertà o l'autonomia e l'indipendenza conquistate rispetto alla generazione dei genitori. Negli stati d'animo articolati da quella musica si facevano strada elementi di complessità che mettevano in guardia dai rischi di una perdita di sé legati a un eccesso di autenticità. In nessun rocker dell'epoca, però, si avverte chiaramente come in Dylan l'intenzione soggiacente di articolare l'esperienza del carattere intrinsecamente contraddittorio della realizzazione della libertà. A un primo livello, il cantante Dylan, che fin da subito si mostra perfettamente padrone dei propri mezzi, tematizza nei suoi dischi e nei suoi live un'impetuosa volontà di indipendenza dalla tradizione, dall'ambiente circostante, da tutte le attese sociali. Già solo con le sue pose disinvolte, sostenute dal suono quasi arrogante della sua voce di «argento vivo» (Richard Klein), in diverse canzoni Dylan inscena se stesso come l'unica istanza autorizzata a decidere del proprio destino e della propria vita. I testi che fanno capo a questa prima categoria iniziano spesso e volentieri con il pronome *I*, brandito in modo quasi trionfale o sussurrato in tono gelido, mentre il riferimento a un *We* comune è molto più raro[4]. Al centro del discorso c'è sempre una presa di distanza dalle attese di comportamento legate ad altri soggetti, concreti o generici che siano. Eppure il motivo liberatorio che rimanda al perenne avvento di un nuovo inizio, «strike another match, go start anew»[5], non ricalca affatto il modello romantico di una ricerca dell'autenticità e della realizzazione di sé, perché qui manca ogni riferimento alla necessità di sintonizzarsi sulla voce

[4] Cfr. Elizabeth Brake, *«To live outside the law, you must be honest». Freedom in Dylan's lyrics*, in Peter Vernezze e Carl J. Porter (a cura di), *Bob Dylan and Philosophy*, Chicago (Ill.)-La Salle, Open Court, 2006.

[5] Bob Dylan, *Lyrics 1962-2001*, Milano, Feltrinelli, 2006, p. 318.

interiore della propria personalità per ricavarne il modello di un progetto di vita futura. Dylan sembra avere capito fin da subito che anche la scelta di orientarsi in base ai dettami del cuore, cioè in funzione dei propri sentimenti, implica sempre un passaggio ulteriore, cioè la decisione di creare una personalità di un certo tipo: prima di poter assumere una nuova identità, occorre elaborare un progetto di vita individuale sulla base delle indicazioni frammentarie ricavabili dalle nostre sensazioni e dalle nostre emozioni (qualunque sia lo specifico contenuto che emerge nella propria interiorità)[6]. Il modo in cui il motivo della libertà si articola a livello musicale con quello della presa di distanza rimanda a un motivo esistenzialistico, quello della scelta di sé, il pathos di ascendenza sartriana di una continua reinvenzione di sé. Con la sua costante sperimentazione di nuovi arrangiamenti, con il fraseggio eccentrico delle sue canzoni e con l'accento *blasé* della sua vocalità Dylan si faceva difensore del diritto del singolo a ricrearsi incessantemente in forme radicalmente nuove nel cuore stesso del movimento di protesta e della cultura hippie, due correnti sociali che esercitavano sull'individuo pressioni notevoli nei termini di una condotta politica ritenuta corretta o di un comportamento considerato autentico.

Già solo questo aspetto della sua opera basterebbe a fare di Bob Dylan un poeta rock di raro fascino. Rivendicare la libertà di una ridefinizione permanente di sé in un'epoca di avanguardie sociali che imponevano pur senza volerlo un elevato grado di conformità significava lavorare con mezzi estetici contro le forze dell'oblio e della rimozione. Non per nulla i protagonisti dei movimenti che, all'epoca, esigevano dai loro aderenti un allineamento politico e culturale erano stati quasi sempre, fino a pochi anni prima, accesi sostenitori dell'esistenzialismo di Sartre, i cui scritti avevano indicato loro la strada dell'indipendenza[7]. Quando inneggiava in musica alla presa

[6] Anche per questo non sono affatto sicuro che in Dylan il motivo della libertà individuale vada interpretato in termini di autenticità intesa come determinazione dei propri «veri» desideri: cfr. Martin van Hees, *The free will in Bob Dylan*, in Vernezze e Porter, *Bob Dylan and Philosophy*, cit.

[7] Della preistoria rimossa dei movimenti del maggio 1968 si è occupato Uwe Timm nel suo bel racconto *Der Freund und der Fremde*, Köln, Kiepenheuer & Witsch, 2005; trad. it. *L'amico e lo straniero*, Milano, Mondadori, 2007.

di distanza e alla scelta di sé (poco importa che lo facesse in modo mirato o solo intuitivo) Bob Dylan ricordava a tutta la sua epoca una preistoria dimenticata che continuava ad agire: senza gli eccessi della libertà radicale e dell'incondizionato essere-se-stessi oltre ogni vincolo predicati dall'esistenzialismo negli anni Cinquanta quella cultura dell'autonomia politica e delle libertà sociali e culturali, nella quale peraltro viviamo ancora oggi, non sarebbe mai potuta esistere. Eppure questa caparbia, scontrosa, aggressiva rivendicazione di una libertà incondizionata è solo un aspetto dell'opera di Dylan, al quale viene a contrapporsi senza mediazioni una seconda tematica del tutto estranea all'epoca e alla sua mentalità: una nota di congedo, di perdita, di lutto.

Per cantare le lodi di una spassionata presa di distanza, per insistere musicalmente sul diritto dell'individuo a ricominciare ogni volta da capo e per fare l'elogio poetico della libertà di scegliersi da sé occorre non sentirsi intimamente vincolati al passato individuale o collettivo, ma nell'opera di Dylan si trova ben altro: non è raro che nell'economia di una stessa canzone, accanto ai toni e ai modi nei quali l'accento cade sulla rivendicazione della libertà individuale, ricorra anche l'espressione di un congedo dall'intonazione malinconica, un addio al mondo del padre e della madre. Uno dei pezzi nei quali la collisione fra una trionfale presa di distanza e la nostalgia per il passato risulta particolarmente evidente è *Desolation Row*[8]. Mentre l'ultima strofa, sostenuta da un accompagnamento musicale fattosi nel frattempo molto più sonoro, canta con arroganza aggressiva la conquista di una libertà nuova e il rifiuto del già noto («don't send me no more letters, no»[9]), la prima strofa inizia con la dolorosa rievocazione del «circus [...] in town»[10] e dei luoghi dell'infanzia, rimasti impressi nella memoria in uno strano accostamento. Varie canzoni di Dylan sono dedicate a una lunga e protratta presa di congedo, articolata da un cantato ricco di gemiti e sospiri che mette in risalto l'intero spettro cromatico della sua voce. L'oggetto di questo processo di elaborazione del lutto in forme estetiche è sempre il mondo dei padri e degli antenati, che pur non venendo rappresentato

[8] Dylan, *Lyrics 1962-2001*, cit., pp. 360 ss.

[9] *Ibidem*, p. 364.

[10] *Ibidem*, p. 360.

con colori vivaci, in forme armoniose e nobili, viene spesso evocato con rispetto e non di rado perfino con ammirazione. L'esperienza centrale che emerge in quei passaggi è quella del costo emotivo della separazione dagli oggetti amati nell'infanzia, l'esperienza della fatica e degli sforzi implicati da quella presa di distanza. Il debito enorme che fin dagli esordi Dylan ha contratto con il retaggio musicale dei suoi predecessori, sia nelle registrazioni che nei concerti, è un chiaro indizio del fatto che il lutto del ricordo non finisce mai, perché configura un compito irrisolvibile[11].

Il contrasto fra un passato investito in senso emotivo e il mondo del presente viene evocato per mezzo di immagini che comunicano soprattutto l'ottusità e la corruzione delle metropoli americane. Come cantautore Dylan è più un poeta delle patologie sociali che non un paladino della giustizia politica. L'inclinazione surrealista dei suoi testi trova terreno fertile soprattutto nella descrizione delle forme deteriori dell'alienazione umana, del disfacimento e della nevrotizzazione strisciante (*Bob Dylan's 115th Dream*[12]). Queste evocazioni di stati di anomia sociale, però, servono per lo più da sfondo di contrasto, come un bizzarro e scioccante *pendant* che fa apparire il passato perduto come tanto più desiderabile al confronto. Le canzoni che sviluppano una diagnostica sociale non si liberano mai del tutto dell'intonazione malinconica e luttuosa, anche quando la voce scade nell'ironia più amara e nel cinismo più deliberato. Particolarmente importanti per il contenuto dell'opera dylaniana, però, sono i momenti nei quali nello spazio di una sola canzone o nell'avvicendarsi tra due pezzi di una stessa scaletta questa nostalgia rivolta al passato cozza senza mediazione con gli inni alla libertà incondizionata. Due impulsi e due moti diversissimi sul piano affettivo vengono così a fronteggiarsi senza che l'uno possa mai riconciliarsi con l'altro: il prezzo da pagare per la reinvenzione radicale di

[11] Richard Klein mi ha invitato a osservare che anche i celebri concerti inglesi del 1966, forse, vanno interpretati nel senso di un confronto tra il dolore della separazione e il gesto della liberazione. Mentre nella prima parte del set, acustica, Dylan torna ancora una volta a rievocare in toni melanconici (seppure con mezzi vocali nuovi) il mondo dal quale proviene, nella seconda parte, elettrica, viene articolata in forme fra il trionfale e il beffardo la liberazione da quello stesso passato.

[12] *Ibidem*, pp. 296 ss.

sé alla quale aspiriamo come individui è la rinuncia alle cose che un tempo abbiamo amato e desiderato. Restare legati a quelle cose, continuare a tributare loro amore e attenzioni, significherebbe infatti voltare le spalle all'ambizione di attingere una libertà individuale incondizionata. Quando Dylan canta con voce trionfante «Forget the dead you've left, they will not follow you»[13], l'effetto è quello di un autoesorcismo o di una forma di difesa contro l'angoscia.

Come se questa esperienza della confusione dei nostri intenti e dei nostri desideri non bastasse, nell'opera di Bob Dylan emerge anche un terzo filone tematico legato al problema della libertà. Anche in questo caso, a impartire la giusta intonazione emotiva sono un registro vocale ancora diverso e un altro tipo di approccio alla melodia. In molte delle sue canzoni, dagli esordi a oggi, Dylan parla di una libertà che non si esplica nella presa di distanza e nella reinvenzione di sé, ma in un immergersi nell'altro, in un pervenire a se stessi nell'altro (*I Want You*[14], *Temporary Like Achilles*[15]). Varie canzoni, in Dylan, parlano soprattutto dell'esperienza della separazione e del dolore che la accompagna, ma perfino in questo caso, seppure *e contrario*, trova espressione un anelito, la nostalgia della ricchezza che deriva dalla fusione con l'altro. Questi accenni a una libertà intersoggettiva, presente sia nelle ballate amorose (per cui vedi soprattutto i testi di *Blood on the Tracks*[16]) che nei gospel di ispirazione cristiana, costituiscono un'ulteriore linea di contrappunto alla fissazione esistenzialistica sull'Io e al pathos della libertà. L'esperienza di una libertà che possiamo attingere davvero soltanto quando ci troviamo presso noi stessi nell'altro in un atteggiamento di cura e dedizione, infatti, contrasta in maniera irriducibile con la pretesa di dovere la nostra libertà soltanto a noi stessi. Spesso due umori tra loro incompatibili vengono contrapposti all'interno di una medesima scaletta o addirittura nell'arco di una sola canzone. La voce rotonda e lirica, la melodia dolce della chitarra o del pianoforte accompagnano l'articolazione della

[13] *Ibidem*, p. 318; cfr. anche «No, I ain't got my childhood / Or friends I once did know / But I still got my voice left / I can take it anywhere I go» (*ibidem*, p. 220). Ringrazio Richard Klein per avermi segnalato il passo.

[14] *Ibidem*, pp. 388 ss.

[15] *Ibidem*, p. 406.

[16] *Ibidem*, pp. 634-677.

libertà nell'altro, mentre i passaggi nei quali la libertà viene fatta dipendere da una presa di distanza da tutti gli altri esseri umani sono enfatizzati da un suono più tagliente e metallico.

L'aspetto caratteristico di questa forma di presentazione estetica va al di là della mera affermazione di stati d'animo tra loro incompatibili, perché qualunque poeta rock di seconda categoria sarebbe capace di inscenare musicalmente dei conflitti emotivi di questo tipo, modulando i propri mezzi di conseguenza. L'aspetto seducente, addirittura ammaliante, dell'opera di Bob Dylan consiste piuttosto nella capacità di articolare simultaneamente tre diversi stati d'animo, ciascuno dei quali, preso di per sé, costituisce un momento necessario dell'esperienza della realizzazione della libertà individuale: l'impulso radicale della reinvenzione permanente di sé trova un limite nella nostalgia per gli oggetti d'amore abbandonati, ma anche nell'ambizione di riconciliarsi con l'altro. Non è facile sottrarsi come se niente fosse a questa confusione degli intenti e dei desideri, tanto è vero che spesso oscilliamo tra le alternative come il proverbiale *perpetuum mobile* che Dylan stesso evoca in chiave ironica in una canzone (*Stuck Inside of Mobile With the Memphis Blues Again*[17]). Per questo l'esperienza che Dylan articola più di frequente è quella del rimanere fermi mentre il tempo scorre senza posa. Prigionieri delle contraddizioni interne che viziano i nostri tentativi di realizzare la libertà, incapaci di trovare una via d'uscita, sentiamo con crescente disperazione che «it's not dark yet, but it's getting there»[18].

3. In apertura ho suggerito che la qualità di un'opera d'arte si può misurare in base alla sua capacità di rendere esperibile un'esperienza nel medium estetico. Le canzoni di Bob Dylan e le sue esibizioni dal vivo articolano con vigore lirico e polifonia di soluzioni musicali l'esperienza di una dolorosa oscillazione fra tre diversi stati d'animo tra loro incompatibili, in ciascuno dei quali si esprime l'ambizione della libertà individuale. Quello che ancora non sappiamo, in compenso, è se l'esperienza appena descritta corrisponda anche alla realtà, cioè se davvero la consapevolezza diffusa di essere irrimediabilmente presi in un processo di realizzazione della libertà è un'esperienza che

[17] *Ibidem*, pp. 392 ss.
[18] *Ibidem*, p. 1070.

si può indicare come determinante per il nostro tempo, che è anche l'epoca di Bob Dylan.

Rispondere a una domanda del genere non è per nulla semplice. Occorrerebbe procurarsi delle testimonianze capaci di valere come documenti per una storia dell'esperienza di un'intera epoca. A titolo di esempio si potrebbero citare senza fatica alcuni romanzi particolarmente notevoli che tematizzano in modo esemplare frammenti del sistema di contraddizioni articolato da Dylan. Si può pensare a *L'insostenibile leggerezza dell'essere* di Kundera, a *La scoperta del cielo* di Harry Mulisch, oppure a *Falso movimento* di Peter Handke, per citare anche un autore di lingua tedesca. Sono tutti libri che mostrano come la realizzazione di una forma di libertà si scontra sempre con altri momenti di libertà. Se si riconosce che queste rappresentazioni di intrecci e collisioni tra libertà diverse sono un fenomeno tipico del nostro tempo, però, occorre anche ammettere che l'esperienza articolata da Bob Dylan possiede tratti universalizzabili. Nel corso degli ultimi tre decenni anche in ambito filosofico ha preso piede una corrente di pensiero nata dall'incontro di concezioni diverse della libertà individuale. Prendendo le mosse dalla nozione sartriana di una libertà incondizionata, ancora largamente dominante negli anni Sessanta, vengono successivamente introdotte limitazioni sempre più restrittive fino a ottenere un concetto di libertà intesa come legame con un oggetto di cura o amore[19]. A ulteriore riprova del fatto che Dylan ha dato voce a un'esperienza chiave che nell'epoca appena trascorsa ci ha riguardati tutti, insomma, si può quindi addurre anche un filone del dibattito filosofico contemporaneo.

Può darsi però che un approccio del genere sia erroneo di per sé. Per quanti documenti possiamo addurre come indizi di una storia carsica delle contraddizioni interne della libertà, resterebbe comunque da dimostrare che Bob Dylan è stato capace di articolare in termini estetici una delle esperienze che hanno segnato un'epoca. Come parte di un'industria culturale in espansione anche le sue canzoni e i suoi concerti hanno contribuito alla formazione di quell'esperienza. Risulta insomma difficile distinguere in modo netto tra esperienze

[19] Cfr. Harry G. Frankfurt, *Necessity, Volition, and Love*, Cambridge-New York, Cambridge University Press, 1999.

pregresse e la loro articolazione artistica, come Dewey poteva ancora permettersi di fare. Ovunque scegliamo di cominciare, qualunque prova della preesistenza di un certo stato di coscienza vogliamo addurre, l'atteggiamento corrispondente risulta già sempre influenzato dalle opere d'arte che raggiungono una circolazione mondiale. La musica di Bob Dylan ha insomma contribuito a risvegliare in noi esperienze che costituiscono una delle possibili reazioni ai processi che si accavallano e sovrappongono nel presente. Le persone che hanno ascoltato le sue canzoni e assistito ai suoi concerti saranno in grado di ricondurre i loro stati d'animo ancora imprecisati, le loro sensazioni di incompiutezza e contraddittorietà alle complicazioni che risultano inscindibili dal processo di realizzazione della libertà. Nelle sue canzoni e nei suoi concerti Bob Dylan ha saputo dire meglio di chiunque altro che la libertà, seppure internamente contraddittoria, è l'unica alternativa.

BIBLIOTECA QUERINIANA
Anno 2017
n. 257551

Indice dei nomi

Indice dei nomi

Ablon, Steven L., 167
Adorno, Theodor W., 11-13, 58, 61-65, 67, 80, 92, 96, 161, 178, 181, 299
Althusser, Louis, 29, 184, 185, 189, 192, 198
Anders, Günther, 96
Anderson, Elizabeth, 277
Anderson, Joel, 12
Angehrn, Emil, 267
Antonelli, Emanuele, 21
Arendt, Hannah, 61, 65-68, 70, 73-75, 78, 81, 289
Aristotele, 69
Ashenden, Samantha, 91
Austin, John Langshaw, 210

Baczko, Bronislaw, 10
Balint, Michael, 179
Baumgartner, Hans Michael, 77
Baynes, Kenneth, 230
Bell, Daniel, 78, 79
Bergson, Henri-Louis, 59
Berking, Helmuth, 56, 161
Berlin, Isaiah, 76, 273, 274, 280-283, 290
Bieri, Peter, 251, 252
Binswanger, Ludwig, 247
Bion, Wilfred Ruprecht, 180, 181
Blumenberg, Hans, 20, 28
Boltanski, Luc, 16
Bosanquet, Bernard, 277
Bourdieu, Pierre, 20, 21, 29
Bourgois, Philippe, 170
Brake, Elizabeth, 303
Brandom, Robert Boyce, 145, 263, 284-286
Brecht, Bertolt, 141
Brose, Karl, 57
Brudney, Daniel, 279, 288
Brumlik, Micha, 162
Brunner, José, 249
Bunkhorst, Hauke, 162
Butler, Judith, 26, 81, 184

Calhoun, Craig, 117
Callicott, John Baird, 138
Canetti, Elias, 161
Carnevale, Antonio, 19, 95, 177, 196, 261
Carnevali, Barbara, 9, 21, 29
Carrithers, Michael, 227
Cassirer, Ernst, 9-11
Castoriadis, Cornelius, 68, 222, 226
Cavell, Stanley, 190
Clausen, Lars, 59, 60
Cobb, Jonathan, 170
Colkris, Steven, 227
Collins, Steven, 227
Colorni, Renata, 7
Cooley, Charles Horton, 162
Cottingham, John, 246
Crescenzi, Luca, 7
Crick, Bernard, 276

Dahme, Heinz-Jürgen, 59
Danto, Arthur C., 77
Darwall, Steven L., 135
Dellavalle, Sergio, 52
Dent, Nicholas J.H., 43, 48
Deranty, Jean-Philippe, 12, 26
Detel, Wolfgang, 206
Detering, Heinrich, 300
Dewey, John, 222, 277, 289-292, 301, 302, 310
Diamond, Cora, 138
Didion, Joan, 236
Diemer, Alwin, 37
Donaggio, Enrico, 11, 12

Dornes, Martin, 231
Dubiel, Helmut, 62
Duerr, Hans Peter, 122
Durkheim, Émile, 20, 59, 60, 75, 176, 192, 272
Dylan, Bob, 299, 300, 302-310

Eagle, Morris N., 231
Eder, Klaus, 72
Ellison, Ralph Waldo, 121, 122, 124, 125, 132, 136, 139, 140
Emcke, Carolin, 202
Erikson, Erik Homburger, 166

Feinberg, Joel, 38
Ferry, Luc, 217
Feuerbach, Ludwig Andreas, 20
Fichte, Johann Gottlieb, 23, 106, 107, 145
Figal, Günter, 43
Fink-Eitel, Hinrich, 70, 80, 162
Flanagan, Owen, 168
Foot, Philippa, 246
Forschner, Maximilian, 38
Foucault, Michel, 14, 26, 28, 58, 79-81, 83, 84, 90, 122, 206, 216
Fourier, François-Marie-Charles, 25, 287
Frankfurt, Harry Gordon, 309
Fraser, Nancy, 25, 26, 101, 102, 115, 117-119, 200
Frenzel, Ivo, 37
Freud, Anne, 235
Freud, Sigmund, 15, 161, 178, 179, 215, 231-255
Fromm, Erich, 11

Gadamer, Hans-Georg, 144, 155
Garelli, Gianluca, 141
Gehlen, Arnold, 78, 242
Genel, Katia, 26
Geuss, Raymond, 184, 280
Giddens, Anthony, 60
Girard, René, 21, 22, 29
Gordon, Peter E., 9
Graham, Gordon, 38

Habermas, Jürgen, 12, 13, 23, 40, 48, 64, 65, 68, 71, 78, 79, 82, 83, 87, 92, 250, 258
Handke, Peter, 309
Hausen, Karin, 186
Hegedüs, András, 79
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 14, 20, 23, 49-53, 57, 59, 65, 73, 75, 76, 81, 87, 90, 96, 103, 105-109, 114, 141-159, 189, 190, 257, 259-269, 271, 272, 283-289, 291, 292, 295
Heidegger, Martin, 9
Heller, Agnes, 79
Hendrix, Jimi, 303
Hennis, Wilhelm, 59
Herder, Johann Gottfried von, 76
Hill, Thomas E., 218, 219
Hirschmann, Albert O., 102
Hobbes, Thomas, 23, 39-41, 44, 46, 69, 106
Hölderlin, Friedrich, 107
Honneth, Axel, 53, 63, 80, 91, 94, 95, 102, 135, 166, 169, 177, 185, 189, 195, 196, 200, 222, 248, 263, 287, 288
Horkheimer, Max, 11-13, 58, 61-65, 67, 92, 96, 178
Horstmann, Rolf-Peter, 267
Hughes, Henry Stuart, 56
Hursthouse, Rosalind, 195

Ikäheimo, Heikki, 191
Inglehart, Ronald, 116

Jaeggi, Rahel, 16, 252
Jaeggi, Urs, 53
Jay, Martin, 12
Joas, Hans, 79, 176, 222

Kant, Immanuel, 9, 14, 21, 69, 90, 103, 104, 133-136, 139, 144, 145, 157, 199, 219, 220, 228, 257-260, 262-264, 266, 267, 269, 280, 284, 293
Karsenti, Bruno, 17
Kateb, George, 67
Kernberg, Otto Friedmann, 179
Khurana, Thomas, 257
Kierkegaard, Sören, 13, 254
Kittay, Eva, 230
Klein, Melanie, 240
Klein, Richard, 303, 306, 307
Kluth, Heinz, 162
Kojève, Alexandre, 23, 141, 155

Korsgaard, Christine, 138
Kubie, Lawrence, 71
Kudlien, Fridolf, 70
Kühn, Bärbel, 186
Kundera, Milan, 309

Lacan, Jacques, 29, 184
Laitinen, Arto, 191, 193
Laslett, Peter, 276
Lawrence, Gavin, 195
Lazzeri, Christian, 21
Lear, Jonathan, 232, 250
Lennon, John, 303
Lévi-Strauss, Claude, 216
Lichtbau, Klaus, 59
Lohmann, Georg, 54, 70
Lovibond, Sabina, 195
Löwenthal, Leo, 11
Löwith, Karl, 57, 59
Luhmann, Niklas, 131
Lukács, György, 55, 61, 76, 79, 141
Lukes, Steven, 227

MacDowell, John, 195
Machiavelli, Niccolò, 106
MacIntyre, Alasdair, 227
Mack, John Edward, 167
Mann, Thomas, 7, 8, 11, 247, 248
Marcuse, Herbert, 11, 86, 92, 96
Margalit, Avishai, 190
Markell, Patchen, 26, 183
Márkus, György, 79
Marquard, Odo, 10
Marshall, Thomas H., 55
Marx, Karl, 25, 49, 52-61, 70, 73, 74, 81, 90, 118, 196, 287, 288
Mead, George Herbert, 23, 110-112, 114, 165, 167, 221-224
Menke, Christopher, 257, 273
Meyers, Diana, 230
Michel, Karl Markus, 141
Mill, John Stuart, 56
Moldenhauer, Eva, 141
Moran, Richard, 248
Mulisch, Harry, 309
Müller-Lyer, Franz, 8

Neuhouser, Frederick, 21, 147, 152, 285, 286
Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 19, 56-59, 70, 73, 76, 79, 81, 87, 88, 91, 96, 215
Nussbaum, Martha C., 17, 83

Opiz, Sven, 207, 208
Owen, David, 91

Pappi, Franz Urba, 59
Pascal, Blaise, 29
Petherbridge, Danielle, 12
Pettit, Philip, 278, 291
Peukert, Detlev J.K., 59
Piaget, Jean, 162, 167
Pinkard, Terry, 142, 257
Piromalli, Eleonora, 12
Plessner, Helmuth, 28, 129, 130, 132, 150
Pocar, Ervino, 7
Pollock, Friedrich, 11
Pongratz, Hans J., 207
Porter, Carl J., 303
Probst, Paul, 71
Proudhon, Pierre-Joseph 25, 287

Quinn, Warren, 195

Raeithel, Gert, 186
Rammstedt, Otthein, 50
Rancière, Jacques, 26
Rank, Otto, 241, 242
Rawls, John, 89, 92, 101
Reed, Lou, 303
Renault, Emmanuel, 197
Renaut, Alain, 217
Richardson, Henry S., 82
Ricœur, Paul, 215
Rorty, Richard, 81, 85
Rösner, Hans-Uwe, 202
Rousseau, Jean-Jacques, 9, 10, 14, 21-23, 29, 39-49, 51-53, 58, 62, 63, 65, 69, 70, 75, 76, 81, 106, 269
Rudolph, Günther, 60
Ruggiu, Luigi, 145
Runciman, Walter Garrison, 276
Rush, Fred, 12

Saar, Martin, 91, 267
Sandel, Michael, 162

Sartre, Jean-Paul, 28, 29, 73, 304
Saussure, Ferdinand de, 215
Scherer, Christiane, 83
Schilling, René, 186
Schlesinger, Herbert J., 71
Schlüter, Carsten, 60
Schopenhauer, Arthur, 8, 11
Schumacher, Bernard N., 28
Sen, Amartya, 18
Sennett, Richard, 170
Siep, Ludwig, 261
Simmel, Georg, 59, 60
Solinas, Marco, 16, 29
Sozzi, Lionello, 22
Spaemann, Robert, 41
Spitz, René Árpád, 128, 137
Stahl, Titus, 262
Starobinski, Jean, 10, 45
Steinfath, Holmer, 84
Stern, Daniel, 128, 129
Sturma, Dieter, 246
Sutterlüty, Ferdinand, 180

Taylor, Charles, 18, 50, 68, 83, 84, 115-117, 273
Testa, Italo, 145
Theunissen, Michael, 50
Thrasher, Frederic Milton, 162
Timm, Uwe, 304
Tocqueville, Alexis de, 56
Tönnies, Ferdinand, 59, 60
Tugendhat, Ernst, 71

Van Hees, Martin, 304
Velleman, J. David, 133, 249, 250
Vernezze, Peter, 303
Vico, Giambattista, 76
Vogel, Matthias, 136
Voß, Günther, 207

Walzer, Michael, 14, 15, 85, 87-90, 93, 94
Weber, Max, 59, 60, 80
Wellmer, Albrecht, 215, 217, 226
Wesche, Tilo, 254
Whitebook, Joel, 15, 222, 226
Wiggershaus, Rolf, 12
Wildt, Andreas, 74, 253, 261
Wingert, Lutz, 246
Winnicott, Donald Woods, 15, 23, 138, 153, 154, 156, 165, 171-176, 221, 223, 226, 228, 240, 243
Wittgenstein, Ludwig, 215
Wolf, Katherine M., 137
Wollheim, Richard, 239, 251

Yovel, Yirmiyahu, 269

Zander, Jürgen, 59
Zurn, Christopher F., 12

BIBLIOTECA QUERINIANA BRESCIA

Finito di stampare nel mese di aprile 2017
presso LI.PE, San Giovanni in Persiceto (Bo)

Collezione di testi e di studi

Volumi della sezione di Filosofia

Günther Bien, *La filosofia politica di Aristotele*
Ernst Bloch, *Soggetto-Oggetto. Commento a Hegel*
Remo Bodei, *Scomposizioni. Forme dell'individuo moderno*
Charlie D. Broad, *Lettura di Kant*
Rudolf Carnap, *Analiticità, significanza, induzione*
Alberto J. Coffa, *La tradizione semantica da Kant a Carnap*
Donald Davidson, *Verità e interpretazione*
Daniel C. Dennett, *Contenuto e coscienza*
Luis Diez del Corral, *Tocqueville. formazione intellettuale e ambiente storico*
John Dunn, *Il pensiero politico di John Locke*
Kurt Flasch, *Agostino d'Ippona. Introduzione all'opera filosofica*
Richard M. Hare, *Scegliere un'etica*
Agnes Heller, *Oltre la giustizia*
Otfried Höffe, *Giustizia politica. Fondamenti di una filosofia critica del diritto e dello Stato*
Otfried Höffe, *La democrazia nell'era della globalizzazione*
Axel Honneth, *La libertà negli altri. Saggi di filosofia sociale*
Hans Jonas, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*
Manfred Kuehn, *Kant. Una biografia*
Herfried Münkler, *Imperi. Il dominio del mondo dall'antica Roma agli Stati Uniti*
Martha C. Nussbaum, *Le nuove frontiere della giustizia. Disabilità, nazionalità, appartenenza di specie*
Martha C. Nussbaum, *Emozioni politiche. Perché l'amore conta per la giustizia*
Hilary Putnam, *Realismo dal volto umano*
Hilary Putnam, *La filosofia nell'età della scienza*
Paolo Rossi, *Francesco Bacone. Dalla magia alla scienza*